

NOSSOS & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

FACULDADE CATÓLICA DE FORTALEZA – ANO V, VOL. 5, N.º 2, JULHO/DEZEMBRO DE 2025

Logos & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

| | | | | |
|---|-----------|------|-------|------|
| Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica | Fortaleza | v. 5 | n.º 2 | 2025 |
|---|-----------|------|-------|------|



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom Gergório Ben Lâmed Paixão OSB

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza e Presidente da Associação Educacional e Cultural Católica de
Fortaleza

Diretor Geral: Prof. Dr. Pe. Francisco Antonio Francileudo

Diretor Acadêmico: Prof. Me. Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes

Diretor Administrativo-Financeiro: Pe. Me. Joaquim Fernandes Pontes III

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica

Vol. 5, n. 2, 2025.2

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editor-chefe: Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes

Coordenação Editorial: Profa. Dra. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. José Luis Speroni (UK-BA)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFC)

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Conselho Editorial

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)
Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)
Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)
Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)
Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)
Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)
Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)
Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)
Prof. Me. Michel Platinir Silva Damasceno (UnB)
Profa. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Dra. Lara Rocha

Projeto gráfico da capa: Adriana Nobre, Stephane Petrola e Wendell Gabriel

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

Site: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica /
 Faculdade Católica de Fortaleza. - v. 5, n. 2, (2025)- . Fortaleza, FCF, 2021-

Semestral

Disponível também em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

1. Generalidades 2. Filosofia 3. Teologia 4. Ciências Humanas I. Faculdade Católica de Fortaleza

CDD 000
 100
 200
 300

| | | | | |
|--|-----------|------|------|------|
| Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica | Fortaleza | v. 5 | n. 2 | 2025 |
|--|-----------|------|------|------|

Sumário

| | |
|--|------------|
| Editorial..... | 7 |
| Artigos | |
| A ação como manifestação originária da condição humana... Clara Daniele Moura de Sousa, Benedito Carlos dos Santos Mesquita | 10 |
| A amizade como via para a felicidade na obra aristotélica Ricardo Pessoa, José Gabriel Silva Kafa | 29 |
| A consagração secular no mundo atual: pista e reflexão a partir da Sagrada Escritura Isadora Maria Oliveira Souza, Aline Roberta de Souza Bonato | 44 |
| A escravidão das paixões como causa de desordem comportamental e psicológica na psicologia tomista Willian Kalinowski | 57 |
| A importância da orientação espiritual no ministério do catequista Denize Salvador, Wagner Gleyson Theodoro | 73 |
| A relação entre fenomenologia e filosofia medieval Dilson Brito da Rocha, João Paulo Martins, Maria Luísa Ramalho Ferreira da Silva | 88 |
| Aspectos conceituais da Teoria da Informação segundo Claude E. Shannon Carla Barreto | 100 |
| Da prática de alfabetização para uma escrita de si: expondo palavras e afetos no mundo Bruno Gabriel Gomes Cardoso | 111 |

| | |
|---|------------|
| Do medíocre saber: o problema da linguagem em <i>Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral</i> (1873) de Friedrich Nietzsche | 129 |
| Davi Andrade de Paiva | |
| Fenomenologia como filosofia da transcendência: a leitura de Sartre sobre a intencionalidade husserliana | 153 |
| Raul Signorini | |
| Fundamentos filosóficos do distributismo: influências do pensamento cristão e da Doutrina Social da Igreja | 167 |
| Emanuel Santana | |
| Internet e adolescência, espetacularização da vida no contexto escolar | 186 |
| Francisco de Assis Silva dos Santos, Vitor Lucas Araújo Cavalcante Martins | |
| O papel dos sacramentos de Iniciação à Vida Cristã na união mística para alcançar a bem-aventurança: um diálogo entre São Tomás de Aquino e a Doutrina da Santa Igreja Católica... | 198 |
| Natanael Brito de Sousa | |
| O trabalho voluntário nas organizações religiosas e a configuração de vínculo empregatício | 208 |
| Gilberto Siqueira Alves | |
| Resenhas | |
| Novos caminhos para a antropologia psicológica | 240 |
| Fábio Luiz Nunes | |
| O mínimo sobre gnosticismo | 248 |
| Thiago Santiago | |

Editorial

Com alegria e dedicação renovadas, apresentamos à comunidade acadêmica o segundo número do quinto volume da *Logos & Culturas*, revista científica vinculada à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Trata-se de um ano especial: o quinquênio do periódico, que cresce exponencialmente em acessos, citações e circulação entre os leitores interessados nas discussões filoteológicas.

O número conta com quinze excelentes textos científicos, sendo treze artigos e duas resenhas. A pluralidade de temas, abordagens e marcos teóricos, acrescida da variedade de instituições de ensino superior envolvidas e da diversidade geográfica dos autores, caracteriza a publicação.

Em “A ação como manifestação originária da condição humana”, Clara Daniele Moura de Sousa (UFLA) e Benedito Carlos dos Santos Mesquita (UFPI) examinam as reverberações políticas e existenciais do totalitarismo, com destaque para a solidão, enquanto em “A amizade como via para a felicidade na obra aristotélica”, Ricardo Pessoa (UEAM) e José Gabriel Silva Kafa (Universidad de Navarra – Espanha) discutem como, a partir da reflexão aristotélica, a amizade se firma como uma via legítima para a felicidade. Ademais, em “A consagração secular no mundo atual: pista e reflexão a partir da Sagrada Escritura”, Isadora Maria Oliveira Souza (PUCPR) e Aline Roberta de Souza Bonato (UFTM) dissertam sobre os fundamentos históricos e teológicos que caracterizam os Institutos Seculares, ao passo em que “A escravidão das paixões como causa de desordem comportamental e psicológica na psicologia tomista”, de Willian Kalinowski (UFPel), analisa a influência que as paixões exercem no comportamento dos homens.

Em seguida, “A importância da orientação espiritual no ministério do catequista”, de Denize Salvador (Facoltà Auxilium – Roma) e Wagner Gleyson Theodoro (Centro de Estudos da Psicanálise de Ribeirão Preto), apresenta em uma pesquisa quali-quantitativa, a importância da formação e da orientação espiritual para a missão catequética, enquanto em “A relação entre fenomenologia e filosofia medieval”, Dilson Brito da Rocha (UNESP), João Paulo Martins (UNESP) e Maria Luísa Ramalho Ferreira da Silva (FIB), em um viés fenomenológico, discutem sobre

como a síntese entre filosofia e teologia foi empreendida pelos autores medievais. Concomitantemente, “Aspectos conceituais da Teoria da Informação segundo Claude E. Shannon”, de autoria de Carla Barreto (UFC), disserta sobre a teoria da informação de Shannon, privilegiando seus conceitos principais, ao passo em que “Da prática de alfabetização para uma escrita de si: expondo palavras e afetos no mundo”, de Bruno Gabriel Gomes Cardoso (UPF), apresenta a relevância da carta como recurso pedagógico. Por outro lado, “Do medíocre saber: o problema da linguagem em Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (1873) de Friedrich Nietzsche”, de Davi Andrade de Paiva (PUCPR), disserta acerca da análise nietzschiana sobre a linguagem, e “Fenomenologia como filosofia da transcendência: a leitura de Sartre sobre a intencionalidade husserliana”, de Raul Signorini (UFABC), explana sobre a interpretação sartreana da intencionalidade de Husserl.

Ademais, em “Fundamentos filosóficos do distributismo: influências do pensamento cristão e da Doutrina Social da Igreja”, Emanuel Santana (FCF) defende a existência da relação entre os fundamentos filosóficos presentes na *Rerum Novarum* e o distributismo de Belloc e Chesterton, enquanto “Internet e adolescência, espetacularização da vida no contexto escolar”, de Francisco de Assis Silva dos Santos e Vitor Lucas Araújo Cavalcante Martins (UFC) perscruta a utilização das tecnologias atuais e sua espetacularização na sala de aula.

Além desses artigos, discussões profícuas podem ser lidas em “O papel dos sacramentos de Iniciação à Vida Cristã na união mística para alcançar a bem-aventurança: um diálogo entre São Tomás de Aquino e a Doutrina da Santa Igreja Católica”, quando Natanael Brito de Sousa (UECE) apresenta a relevância dos sacramentos de iniciação cristã para a doutrina católica e a teologia tomista, ao passo em que “O trabalho voluntário nas organizações religiosas e a configuração de vínculo empregatício”, de autoria de Gilberto Siqueira Alves (UNINASSAU; PUC-GO), examina como os vínculos empregatícios e o trabalho voluntário podem ser lidos na prática das organizações religiosas.

O número conta ainda com duas resenhas. A primeira é “Novos caminhos para a antropologia psicológica”, cujo resenhista é Fábio Luiz Nunes (UFMG), que proporciona o panorama do compêndio *Innovations in psychological anthropology*, que revisita os principais conceitos e fundamentos da disciplina, enquanto a segunda, “O mínimo sobre o gnosticismo”, de Thiago Santiago (UFC), apresenta, a partir do

exame sobre a recém-publicada obra homônima, as reverberações gnósticas nos movimentos totalitários do século XX

Agradecendo a confiança de autores e leitores que fazem da *Logos & Culturas* uma companhia frequente em suas pesquisas, este novo número reitera o nosso compromisso com a educação e com a pesquisa no Brasil, plural, potente e democrática.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Clara Daniele Moura de Sousa*
Benedito Carlos dos Santos Mesquita **

RESUMO

A pesquisa analisa a partir da obra de Hannah Arendt os efeitos existenciais e políticos do totalitarismo, destacando a centralidade do conceito de "solidão" como base de sustentação do terror. Arendt distingue a solidão do simples estar só, compreendendo-a como o rompimento do indivíduo consigo mesmo e com os outros — um estado no qual se perde a capacidade de pensar, agir e se reconhecer como sujeito político. Esse estado é aprofundado pelo isolamento social promovido pelas ditaduras, que dissolvem vínculos comunitários e esvaziam a esfera pública. A análise parte de *Origens do Totalitarismo* e se expande por obras como *A Vida do Espírito* e *A Condição Humana*, nas quais Arendt articula o conceito de solidão com a perda da pluralidade, da ação e do discurso — elementos que, em sua visão, constituem a essência da humanidade. O texto também explora as distinções entre trabalho, obra e ação, apontando que apenas esta última revela a singularidade dos indivíduos no espaço público. Ao destruir tanto a esfera pública quanto a privada, o totalitarismo reduz o homem a um ser descartável, inibindo sua espontaneidade e sua condição de agente histórico.

Palavras-chave: Totalitarismo. Solidão. Pluralidade.

Action as an original manifestation of the human condition

ABSTRACT

Based on Hannah Arendt's work, this research analyzes the existential and political effects of totalitarianism, highlighting the centrality of the concept of "solitude" as a basis for terror. Arendt distinguishes solitude from simple loneliness, understanding it as the individual's rupture with themselves and others—a state in which they lose the ability to think, act, and recognize themselves as political subjects. This state is deepened by the social isolation promoted by dictatorships, which dissolve community bonds and empty the public sphere. The analysis begins with *The Origins of Totalitarianism* and expands on works such as *The Life of the Spirit* and *The Human Condition*, in which Arendt articulates the concept of solitude with the loss of plurality, action, and discourse — elements that, in her view, constitute the essence of humanity. The text also explores the distinctions between work, deed, and action, noting that only the latter reveals the singularity of individuals in the public sphere. By destroying both the public and private spheres, totalitarianism reduces man to a disposable being, inhibiting his spontaneity and his condition as a historical agent.

Keywords: Totalitarianism. Loneliness. Plurality.

1 Introdução

No desenvolvimento da obra de Hannah Arendt, observa-se uma rigorosa elaboração conceitual que se inicia com *Origens do Totalitarismo* e alcança maior densidade especulativa em textos subsequentes, como *Responsabilidade e Julgamento* e *A Vida do Espírito*. Esse percurso intelectual revela uma inquietação profunda diante de um acontecimento histórico sem precedentes: o surgimento do totalitarismo, fenômeno que, segundo Arendt, não apenas rompeu com as tradições políticas, jurídicas e sociais vigentes, mas instituiu novas formas de governo que operaram uma inversão radical dos seus fundamentos. Ao refletir sobre esse contexto, é possível compreender que o totalitarismo configura-se como um ponto de inflexão na história moderna, marcado por transformações tão profundas que reconfiguraram a experiência política e a condição humana de maneira assustadora.

O entendimento do totalitarismo, tal como proposto por Arendt, transcende a mera descrição factual dos eventos históricos e concentra-se nos efeitos desumanizadores sofridos pelas vítimas desse regime. Para Arendt, os indivíduos submetidos ao totalitarismo não podem ser reduzidos a meras estatísticas, mas devem ser compreendidos em sua integralidade, como sujeitos que tiveram seus direitos fundamentais violados, suas identidades destituídas, e suas esferas pública e privada destruídas. Essa privação radical da condição humana representa um fenômeno inédito na história das formas de governo, caracterizado pela perda da espontaneidade, da capacidade de reflexão e do pertencimento social.

Um dos conceitos centrais da análise arendtiana sobre o totalitarismo é o “estado de solidão”, introduzido a partir da edição de 1955 de *Origens do Totalitarismo*, no capítulo “Ideologia e Terror”. A solidão, para Arendt, vai muito além da mera ausência física de companhia: é um estado existencial e político que se manifesta quando o poder totalitário alcança sua consolidação, especialmente durante o período do Terror. Essa solidão está intimamente ligada ao desarraigamento e à superfluidade das massas modernas, fenômenos que vêm se desenvolvendo desde a Revolução Industrial e que se aprofundam com o imperialismo e o colapso das instituições tradicionais.

Esse conceito assume papel central nas reflexões posteriores da autora, configurando-se como a base sobre a qual se ergue a violência totalitária. A

singularidade do totalitarismo reside em sua capacidade de eliminar não apenas a resistência política, mas também a própria possibilidade de reflexão crítica e de consciência individual, reduzindo o ser humano à impotência total. Trata-se, assim, de uma forma inédita de opressão que destrói o vínculo do indivíduo com o mundo, com os outros e consigo mesmo.

Neste cenário, a investigação do estado de solidão articula-se a outras categorias fundamentais da filosofia política arendtiana, como o isolamento, a solidão e a ação — esta última concebida como a mais elevada das atividades humanas. A ação, para Arendt, manifesta a singularidade do indivíduo na esfera pública, sendo o espaço onde a pluralidade humana se revela através do discurso e da interação. A compreensão dessa relação entre solidão e ação permite apreender como a destruição da esfera pública e privada compromete a própria essência da humanidade, configurando um cenário em que a exclusão social torna-se sinônimo de perda da identidade.

A análise proposta neste artigo busca, portanto, estabelecer um diálogo entre essas categorias, explorando suas inter-relações e como se articulam para oferecer uma compreensão abrangente do impacto do totalitarismo na vida humana. Para isso, será necessário situar essas ideias no contexto mais amplo da *vita activa* — composta pelo trabalho, pela obra e pela ação —, categorias desenvolvidas por Arendt em *A Condição Humana*, que permitem compreender a vinculação entre as atividades humanas e as esferas pública e privada da existência.

Ao traçar esse percurso, o estudo pretende evidenciar a ruptura radical provocada pelo totalitarismo nas relações entre o indivíduo e o mundo, destacando como a destruição dos vínculos sociais e a imposição de uma lógica ideológica única operam um apagamento da pluralidade e da capacidade de ação. A partir da análise histórica e filosófica do desenvolvimento e da consolidação do totalitarismo, será possível mapear os mecanismos de dominação e exclusão que resultam no estado de solidão, bem como suas consequências políticas e existenciais.

Além disso, a investigação aprofundará a distinção entre isolamento e solidão, revelando como o primeiro atua como condição prévia para a ascensão do totalitarismo, enfraquecendo a coesão social e preparando o terreno para o terror. O conceito de isolamento está associado à fragmentação da experiência comum e à emergência das massas, termo utilizado por Arendt para designar grupos humanos

que, desenraizados e desprovidos de engajamento político, perdem a capacidade de agir coletivamente e de participar da vida pública.

Ainda será examinada a noção de solidão, entendida como o estado voluntário de recolhimento e reflexão que se distingue do estado de solidão imposta pelo totalitarismo. A solidão, associada ao pensar e à meditação filosófica, representa um afastamento consciente do convívio social para o cultivo da razão e da autoconsciência, conforme ilustrado nas reflexões de Epicteto e outros filósofos clássicos, retomados por Arendt.

Este conjunto de conceitos e sua articulação oferecem ferramentas essenciais para compreender a singularidade do totalitarismo enquanto fenômeno histórico-político e suas implicações para a condição humana. Por meio dessa abordagem, o artigo buscará mostrar como a experiência da solidão imposta pelo regime totalitário se configura como um processo sistemático de desumanização, que elimina a espontaneidade e a capacidade de ação do indivíduo, e que representa o ápice da dominação ideológica e do terror.

Por fim, ao revisitar as categorias da ação, da pluralidade e da distinção entre as esferas pública e privada, será possível compreender o que está em jogo na destruição dessas dimensões pela lógica totalitária. A ação, em sua dimensão política e comunicativa, expressa a mais genuína manifestação da humanidade, pois é nela que o indivíduo revela sua identidade singular e exerce sua liberdade na convivência com os outros. O enfraquecimento ou a supressão dessa atividade, portanto, simbolizam a negação da condição humana e a consolidação de uma ordem em que o ser humano é transformado em um mero instrumento da ideologia dominante.

Dessa forma, esta introdução pretende situar o leitor no âmbito teórico e histórico das reflexões arendtianas, indicando os eixos centrais da análise que será desenvolvida ao longo do artigo, cujo objetivo é aprofundar o entendimento do estado de solidão como fenômeno político e existencial que configura a essência do totalitarismo, ressaltando suas implicações para a vida pública, privada e para as atividades fundamentais da existência humana.

2 A ação como manifestação originária da condição humana

No decurso da obra de Hannah Arendt, é possível acompanhar a rigorosa elaboração de conceitos cuja gênese se encontra em *Origens do Totalitarismo* e que alcançam maior densidade especulativa em textos posteriores como *Responsabilidade e Julgamento* e *A Vida do Espírito*. Em todas essas reflexões, perpassa uma inquietação fundamental diante de um acontecimento absolutamente inédito — um fenômeno histórico no qual o horizonte do possível se expandira de maneira assustadora. Como observa Romolo (2020), tratava-se de uma experiência que não apenas rompeu com os alicerces das tradições políticas, jurídicas e sociais, mas instituiu novas formas e práticas que, embora ocupassem o lugar das anteriores, operavam uma inversão radical de seus fundamentos.

Ao analisar os acontecimentos que precederam e acompanharam o surgimento do totalitarismo, Hannah Arendt vai além da simples descrição dos fatos históricos, concentrando-se nos impactos profundos e desumanizadores que incidiram sobre as vítimas desse regime. Para ela, essas pessoas não podem ser reduzidas a estatísticas: foram indivíduos inteiros, privados de seus direitos, expulsos do convívio social como se representassem uma ameaça, esvaziados de suas esferas pública e privada, despojados de bens, identidade e, por fim, da própria condição humana.

Entre os efeitos identificados por Arendt, destaca-se o conceito de “estado de solidão”, entendido como uma das expressões mais radicais do totalitarismo. Esse estado se manifesta precisamente no momento em que o poder totalitário se consolida, fase marcada pelo “Terror”. A noção de solidão, no entanto, não aparece na primeira edição de *Origens do Totalitarismo* (1951), sendo incorporada posteriormente, no capítulo “Ideologia e Terror”, em 1955. A partir de então, esse conceito passa a ocupar um papel central nas reflexões posteriores da autora, desenvolvendo-se como parte fundamental de seu esforço contínuo de compreender e formular as consequências existenciais e políticas do totalitarismo:

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. [...] Solidão não é estar só. Quem está desacompanhado está só, enquanto a

solidão se manifesta mais nitidamente na companhia de outras pessoas (Arendt, 1969, p. 528).

O estado de solidão, conforme identificado por Arendt, instala-se precisamente quando o regime totalitário consolida seu poder, exercendo um controle absoluto sobre a população e submetendo-a a uma dominação extrema. Nesse ponto, o totalitarismo se distingue de outras formas de governo autoritário, como a tirania, ao eliminar não apenas a possibilidade de resistência, mas também a própria capacidade de reflexão do indivíduo sobre sua condição. Essa característica o torna uma forma inédita e radical de opressão política, na qual o ser humano é reduzido à impotência total, privado até mesmo da consciência crítica sobre a realidade que o cerca.

Esse conceito será aprofundado progressivamente ao longo da obra de Arendt, sempre com o propósito de compreender e problematizar uma das experiências mais devastadoras da história: a transformação do ser humano em algo descartável. Trata-se da anulação da identidade pessoal, da extinção da espontaneidade, da supressão da capacidade de pensar e da ruptura com o vínculo que o indivíduo mantém com o mundo e com os outros.

Neste cenário, busca-se estabelecer um diálogo entre o estado de solidão e as experiências do isolamento e da solitude, tal como delineadas por Arendt em *Origens do Totalitarismo*. Além disso, pretende-se explorar as possíveis conexões entre a noção de solidão e a ideia de ação, concebida pela autora como a mais elevada das atividades humanas, por ser aquela que revela a singularidade do indivíduo no espaço público.

A partir dessa linha de investigação, propõe-se examinar a concepção de solidão também em sua articulação com as demais atividades humanas – o labor e a obra – bem como com as esferas pública e privada nas quais se inserem. Essas categorias são analisadas por Arendt em *A Condição Humana* (1958), e ao trazê-las à tona, pretende-se compreender como a autora vincula cada atividade a um determinado domínio da existência, rastreando os elementos que ela considera politicamente relevantes. Com esse percurso, almeja-se delimitar os lugares ocupados pelo ser humano e as ações por ele desempenhadas antes e após a ascensão dos regimes totalitários, de modo a evidenciar a extensão das rupturas provocadas por tal fenômeno. Para tanto, será necessário percorrer criticamente o desenvolvimento histórico e estrutural do totalitarismo, até o momento em que Arendt

identifica a configuração do chamado terror total. A partir dessa análise, torna-se possível mapear o itinerário percorrido por esse regime e os aspectos da condição humana que ele é capaz de desintegrar.

A concepção de isolamento, por sua vez, refere-se à separação deliberada entre os indivíduos com o objetivo de enfraquecer os vínculos coletivos e, por conseguinte, desarticular a força de ação conjunta de uma comunidade. Trata-se de uma estratégia de desagregação que visa comprometer a coesão do corpo político. Tal noção emerge a partir da análise arendtiana sobre o surgimento dos chamados “seres supérfluos”, os quais compõem o que a autora denomina de massas — indivíduos apartados da esfera política, destituídos de perspectiva e engajamento político. Esse fenômeno, segundo Arendt, torna-se mais visível no cenário que se seguiu ao término da Primeira Guerra Mundial (1914–1918), quando se acentuou a experiência de desenraizamento e marginalização desses sujeitos em relação ao espaço comum da ação e da deliberação.

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores (Arendt, 1969, p. 361).

Inserida nesse cenário, a crise que se abateu sobre a Europa levou os indivíduos a perceberem sua condição de maneira isolada, dissociando sua experiência da dos demais. Tal fragmentação da realidade comum inaugura aquilo que pode ser identificado como um estágio pré-totalitário. Como aponta Arendt, esse momento antecede a consolidação do regime totalitário ao instaurar um sentimento de separação e impotência coletiva, condição fundamental para o avanço das estruturas autoritárias:

O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele. Esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, “agindo em concerto” (Burke); os homens isolados são impotentes por definição. O isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade básica de agir, sempre foram típicos das tiranias. Os contatos políticos entre os homens são cortados no governo tirânico, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas. Mas nem todos os contatos entre os homens são interrompidos, e nem todas as capacidades humanas são destruídas. Toda a esfera da vida privada juntamente com a

capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta (Arendt, 1969, p. 526).

A solidude, em contrapartida, entendida por Arendt como a experiência de estar consigo mesmo, encontra sua conexão essencial com a atividade do pensar. À primeira vista, tal associação pode parecer paradoxal; contudo, como será examinado no segundo capítulo, trata-se de um afastamento voluntário do convívio social, motivado pela intenção de cultivar a razão. Nesse percurso, o indivíduo restringe o contato com o mundo exterior para mergulhar em um processo de introspecção e elaboração crítica. Essa perspectiva é ilustrada por Arendt ao recorrer às reflexões do filósofo Epicteto, cujas meditações oferecem uma base importante para o entendimento dessa forma de recolhimento filosófico

Na opinião de Epicteto (*Dissertationes*, livro 3, capítulo 12), o homem solitário (éremos) vê-se rodeado por outros com os quais não pode estabelecer contato e a cuja hostilidade está exposto. O homem só, ao contrário, está desacompanhado e, portanto, “pode estar em companhia de si mesmo”, já que os homens têm a capacidade de “falar consigo mesmos”. Em outras palavras, quando estou só, estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão. Sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros. A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo dos dois-em-um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento. O problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um — um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro (Arendt, 1969, p. 528-529).

O estado de solidão, tal como concebido por Arendt, configura-se como a base essencial sobre a qual se ergue o terror totalitário. Esse estado é instaurado quando os indivíduos deixam de ser reconhecidos como sujeitos e passam a ser tratados como meros instrumentos a serviço da lógica hegemônica do regime. Nesse processo, há um esvaziamento de sua compreensão sobre o pertencimento à coletividade, um distanciamento dos vínculos com os demais e, em última instância, uma ruptura com a própria consciência de si. Suprimem-se, assim, sua capacidade de temer, de resistir e até mesmo de preservar sua memória e identidade histórica.

Compreende-se, portanto, que a solidão representa o mais profundo impacto causado pelo regime totalitário. Isso porque é somente com a efetiva ascensão desse tipo de governo ao poder que os elementos ideológicos previamente formulados se transformam em ação concreta. A partir desse momento, inicia-se uma dominação

absoluta sobre a sociedade, revelando, enfim, a essência do totalitarismo, seus objetivos reais e a extensão das medidas que está disposto a implementar.

O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar. O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento). À questão que levantamos no início destas considerações, e à qual agora retornaremos, diz respeito ao tipo de experiência básica na vida humana em comum que inspira uma forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico (Arendt, 1969, p. 526).

Dessa forma, entende-se que o ápice do totalitarismo se dá quando sua ascensão ao poder já não encontra qualquer resistência, momento em que a sociedade se vê completamente subjugada pelo terror instaurado e imersa na lógica de sua ideologia.

Para a autora, a ação representa a forma mais elevada da atividade humana, posicionando-se ao lado de outras duas categorias fundamentais discutidas em *A Condição Humana*, o trabalho e a obra. Com o intuito de explorar as inter-relações entre esses conceitos, examinarei brevemente o significado de cada um, destacando como se articulam com as esferas pública e privada e de que modo se manifestam nesses contextos. A partir dessa análise, será possível compreender como Arendt formula a noção de pluralidade — isto é, o reconhecimento da singularidade de cada indivíduo — e de que forma essa concepção se conecta tanto à ação quanto à atividade reflexiva do pensamento.

Para Arendt, a ação representa a expressão mais genuína da humanidade, pois, através do discurso, revela a singularidade de cada indivíduo, evidenciando que ninguém é igual a outro. A espontaneidade da ação é o que diferencia os seres humanos dos demais seres, sendo possível apenas em um contexto plural, onde as pessoas interagem no mundo das aparências. Esse espaço permite que cada indivíduo se exponha e reconheça a diferença refletida na manifestação do outro. Conforme Arendt, a ação é a única atividade que só pode existir dentro da vida em comunidade, sendo impensável fora desse âmbito:

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do labor não requer a presença de outros, mas um ser que *laborasse* em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem que trabalhasse e fabricasse e construísse num mundo habitado somente por ele mesmo não deixaria de ser um fabricante, mas não seria um *homo faber*, teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão o descreveu em um dos seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros (Arendt, 2007, p. 31).

Para destacar a ação como a mais elevada atividade humana, Arendt, em *A Condição Humana*, retoma a experiência e o pensamento político da Grécia Antiga, período em que a política atingiu sua maior valorização, segundo a autora. Ela ressalta que, para Aristóteles, as duas principais atividades dentro de uma comunidade eram a ação e o discurso, das quais emergia o espaço dos assuntos humanos, excluindo aquilo que fosse meramente necessário e funcional. Na experiência grega antiga, a distinção entre as esferas pública e privada se dava pela separação entre a família e a política enquanto entidades distintas. O lar, como comunidade natural, fundamentava-se na necessidade de sobrevivência e reprodução da espécie, enquanto a pólis era o espaço da liberdade. A superação das necessidades domésticas era vista como condição imprescindível para a liberdade na esfera política. No ambiente familiar, a liberdade não existia, pois, os indivíduos estavam inseridos em relações de submissão ou domínio, sendo que até mesmo o chefe da família só era considerado livre caso decidisse deixar o lar para participar da vida política, onde havia igualdade entre todos.

A esfera pública é insubstituível, não podendo ser suplantada nem pela educação nem por competências individuais, pois é nela que se manifesta a verdadeira superioridade humana. O senso comum só pode existir nesse espaço compartilhado, onde as pessoas têm a possibilidade de expressar seus sentimentos e percepções. Sem o ambiente público, seria impossível validar a realidade do mundo ou a nossa própria existência. O que é comum refere-se ao que pode ser partilhado por todos, enquanto a realidade é confirmada pelas aparências — aquilo que é visto e ouvido tanto por mim quanto pelos outros — distinguindo-se dos pensamentos e sentimentos pessoais e internos. É somente na presença do outro, que vê e escuta o

mesmo que eu, que se torna possível reconhecer a autenticidade de uma existência, inclusive a nossa própria:

Nas circunstâncias modernas, essa privação de relações objetivas com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenômeno de massa da solidão, no qual assumiu sua forma mais extrema e mais anti-humana. O motivo pelo qual esse fenômeno é tão extremo é que a sociedade de massas não apenas destrói a esfera pública e a esfera privada: priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual antes eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até mesmo os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família (Arendt, 2007, p. 68).

A definição dos limites entre as esferas pública e privada será fundamental para compreendermos, adiante, como os indivíduos são afastados dessas dimensões nas experiências pré-totalitárias e totalitárias, resultando em isolamento e solidão. Ao analisar essa distinção, Arendt ressalta as atividades que caracterizam a vida ativa humana — a ação, a obra e o trabalho — que juntas constituem a *vita activa*, conceito desenvolvido em *A Condição Humana*. Paralelamente a essas atividades, situa-se a contemplação, que, embora mencionada na obra de 1958, receberia uma reflexão mais aprofundada por Arendt somente em *A Vida do Espírito*. A contemplação depende das demais atividades, pois para que ela ocorra é necessária a existência da paz, a qual, por sua vez, só pode se manifestar após o trabalho que garante a produção dos bens essenciais à sobrevivência e a fabricação dos meios necessários à proteção do corpo humano.

Na atividade laboral, os seres humanos produzem aquilo que é essencial para satisfazer suas necessidades básicas, como a alimentação do corpo. Trata-se de um processo contínuo e repetitivo, distinto da fabricação, cuja função se encerra com a conclusão do produto. O *homo faber* utiliza os recursos naturais, sendo que fabricação e consumo configuram etapas distintas, ao contrário do trabalho, cujo consumo ocorre de maneira cíclica e constante. O trabalho não possui um ponto inicial ou final definidos, apenas pausas ocasionadas pela fadiga. Por sua vez, a ação tem um começo, mas não se pode determinar seu término nem prever seus desdobramentos. Diferentemente da ação, o processo de fabricação é reversível e passível de ser antecipado.

Das atividades que compõem a vida ativa, somente a ação exige um contexto plural para acontecer. O trabalho e a obra fundamentam-se nas capacidades físicas e criativas do indivíduo, que pode exercê-las de forma isolada, sem a necessidade direta da participação de outros. Diferentemente dessas, a ação não é algo fabricado nem possui um criador definido, mas sim um ator que atua de modo imprevisível dentro de uma rede de relações, gerando múltiplas consequências. Ademais, a ação se distingue do trabalho por não ser uma resposta a necessidades imediatas — o trabalho está ligado à esfera privada, enquanto a ação somente se manifesta no espaço público, na interação entre pessoas.

Após expor as atividades que compõem a vida ativa, destaco as reflexões de Hannah Arendt acerca da ação, ressaltando como a ideia de pluralidade fundamenta toda a discussão proposta neste trabalho. Segundo Arendt, a prática da ação por parte do indivíduo está condicionada, inicialmente, à existência de pluralidade, pois para que haja comunicação e ação entre os sujeitos, é indispensável que diferenças e semelhanças coexistam simultaneamente. A semelhança possibilita a compreensão mútua, permitindo que cada um expresse sua identidade por meio do discurso e seja reconhecido em sua singularidade. Contudo, é justamente a diversidade entre os indivíduos que gera a necessidade do discurso e da ação; sem essa dinâmica, bastariam simples sinais ou sons para a compreensão, eliminando a complexidade do entendimento humano proporcionado pela ação.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazer entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (Arendt, 2007, p. 188).

É por meio do discurso e da ação que o ser humano se diferencia, ou seja, no momento em que expressa sua singularidade no espaço público ao interagir com os outros. Dessa forma, para que essa manifestação do sujeito ocorra, em contraste com sua mera existência física no mundo, é imprescindível que ele atue de maneira ativa em seu meio. O indivíduo pode optar por se abster de outras atividades, como o trabalho, ou deixar de contribuir de forma produtiva ao ambiente que ocupa, sem que

isso diminua sua humanidade. Contudo, ao renunciar ao discurso e à ação, ele deixa de se constituir como um ser humano em relação aos demais.

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como mero objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isto não ocorre com nenhuma outra atividade da vida activa (Arendt, 2007, p. 189).

A cada nascimento, abre-se um leque infinito de possibilidades com o advento de um novo ser, uma vez que antes dele não existia ninguém igual. A partir da natalidade começa uma nova ação, e por meio do discurso, manifesta-se a singularidade do indivíduo dentro da pluralidade, vivendo como um ser distinto entre semelhantes.

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é, os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exhibir ou ocultar, está implícita em tudo que se diz ou se faz (Arendt, 2007, p. 192).

A essência do que uma pessoa é se revela através do seu discurso, pois é nele que a ação encontra seu aspecto revelador: sem as palavras, a ação perderia seu significado. Quem age é também o responsável pela forma como seu discurso é elaborado, pois embora certos gestos possam ser entendidos por si mesmos, é por meio do discurso que se pode comunicar a verdadeira intenção por trás deles. A conduta do indivíduo revela sua identidade, razão pela qual a referência ao soldado desconhecido após a Primeira Guerra Mundial simboliza a perda dessa identidade, uma vez que seus feitos não podem ser reconhecidos, assim como sua singularidade enquanto sujeito se torna invisível diante dos horrores da guerra.

Os monumentos ao “Soldado Desconhecido”, erigidos após a primeira Guerra Mundial comprovam a necessidade, imperante ainda na época, de glorificar, de encontrar um “quem”, um alguém identificável que quatro anos de carnificina haviam deixado de revelar. A frustração desse desejo e a disposição de não aceitar o fato brutal de que ninguém havia, realmente, sido o agente de guerra, inspiraram a construção desses monumentos ao

“desconhecido”, a todos aqueles a quem a guerra havia privado de identidade, roubando-lhes não os atos, mas a dignidade humana (Arendt, 2007, p. 193).

A alteridade, que surge nas relações de contraste, torna-se um aspecto fundamental no contexto da pluralidade, permitindo-nos distinguir o que nos cerca ao nos diferenciarmos dos outros. O ser humano possui a capacidade não apenas de comunicar, mas de revelar sua essência por meio de sua singularidade. Assim, Arendt (2007) descreve a pluralidade humana como uma “paradoxal pluralidade de seres singulares”. Ao tentar definir alguém, frequentemente caímos no erro de enumerar características que o aproximam de outros, fazendo comparações que acabam por apagar suas qualidades mais únicas e distanciar-nos de sua verdadeira natureza. Esse erro acontece porque, em vez de tentar descrever o sujeito pelo que ele é, deveríamos procurar entender que tipo de “quem” ele representa. Essa é apenas uma das limitações enfrentadas pela ação quando se vive em sociedade.

A ação e o discurso possuem a capacidade de revelar aquele que os realiza, funcionando como uma reafirmação do nascimento do ser humano e sua presença física no mundo. A ação difere da obra, pois não é necessariamente útil ou prática como o trabalho, nem exige condições específicas para sua ocorrência. Mesmo havendo uma busca ou competição por objetos materiais, os indivíduos manifestam-se como seres essencialmente distintos. Sempre que há convivência entre pessoas, forma-se uma complexa rede de relações. A expressão da identidade por meio do discurso e o surgimento de um novo começo por meio da ação ocorrem dentro dessa rede preexistente, onde geram efeitos e repercussões. Esse início renovado, ao se inserir na teia já estabelecida, acabará por provocar novas consequências na vida daqueles que dela participam.

Embora o discurso e a ação expressem a singularidade de cada indivíduo no mundo, o sujeito não é o autor da sua própria história; ele atua nela, mas não a cria. A história de cada pessoa, embora tenha um agente que a executa, não possui um criador, ou seja, não há alguém que a esteja moldando ativamente. O agente apenas se revela, e essa manifestação, apesar de intangível, ganha forma após os acontecimentos concretos por meio das ações e dos discursos realizados.

Ao influenciar alguém por meio da minha ação, automaticamente desencadeio outras ações, que correspondem às reações daqueles que inicialmente foram

afetados. Esses desdobramentos só podem ser avaliados por quem vem após os atores das ações, pois só ao final de tudo é possível analisar suas consequências, algo inacessível aos próprios envolvidos no processo. Assim, não é o ator que constrói a história, mas sim aquele que a narra, quem a compreende em sua totalidade.

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança da natureza da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado (Arendt, 2007, p. 201).

É neste contexto, ao desenvolver esta análise sobre a relação entre as esferas pública e privadas e as atividades da vida ativa, que *A Condição Humana* nos serve a uma compreensão mais clara do que Arendt apresenta em *Origens do Totalitarismo*: o isolamento retira do homem sua ação, sua possibilidade de expor sua singularidade entre os demais, portanto, destrói a possibilidade de seu discurso. Enquanto a natureza oferece à fabricante matéria prima para suas obras, a relação dos indivíduos em uma teia é o que oferece recursos/possibilidades de existir a ação humana.

Mais importante é a descoberta que se deve, ao que eu saiba, exclusivamente a Montesquieu, o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo. Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento – o isolamento do tirano em relação aos seus súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeita generalizada – e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana essencial da pluralidade, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política (Arendt, 2007, p. 214).

Quando isolados, os indivíduos afastam-se da esfera pública e concentram-se em atividades voltadas diretamente às suas necessidades pessoais, como o trabalho. Dessa forma, limitam-se à busca pela sobrevivência por meio da produção do que é essencial e consumido de forma imediata. Embora necessária, a atividade laboral, ao tentar atender às demandas de consumo, coloca o sujeito numa condição restrita e repetitiva, tornando-o progressivamente mais focado em suas necessidades individuais e menos consciente do ambiente político em que está inserido.

Na obra, o ser humano cria algo que transcende sua esfera privada e alcança o espaço comum, cujos efeitos se estendem para as futuras gerações. Dessa forma, a produção realizada pelo *homo faber* carrega uma dimensão particular ligada ao seu

criador, mas adquire uma relevância pública ao longo do tempo, estabelecendo uma comunicação, ainda que indireta, entre aqueles que dela se beneficiam. Diferentemente do *animal laborans*, que está preso a uma repetição contínua de tarefas e não possui a capacidade criativa, o *homo faber* realiza seu trabalho com autonomia, enquanto o *animal laborans* simplesmente obedece a ordens e replica o que lhe foi ensinado. O *animal laborans* representa o contexto em que se encontra o homem das massas, configurando-se como a fase inicial do estado de solidão.

O estado de solidão, por seu turno, ocorre quando o indivíduo perde a conexão com os outros e, conseqüentemente, a capacidade de se posicionar no mundo e expressar sua identidade. Além disso, há uma ruptura do diálogo interno e a perda do espaço de refúgio que é o lar, onde suas necessidades básicas são atendidas. Dessa forma, tanto a esfera pública quanto a privada são destruídas, resultando na desumanização daqueles que deixam de se reconhecer como seres inseridos no mundo.

Com isto, percebe-se que o totalitarismo elimina a espontaneidade dos indivíduos e sua capacidade de agir no mundo, valendo-se da ideologia para impor uma lógica única que orienta a vida das pessoas, reduzindo-as a meros instrumentos de seus objetivos. Essa imposição os exclui da convivência social e da ação, condição essencial para que o domínio totalitário se estabeleça.

3 Considerações finais

A obra de Hannah Arendt oferece um aporte indispensável para a compreensão das transformações políticas e existenciais desencadeadas pelo totalitarismo, um fenômeno que ultrapassou a simples ruptura com as estruturas tradicionais e instaurou um regime cuja essência desumanizadora ainda provoca reflexões profundas e necessárias. Ao acompanhar o desenvolvimento do pensamento arendtiano, percebe-se que sua análise vai muito além da descrição histórica dos fatos, buscando entender as repercussões que tais eventos produziram na condição humana, sobretudo no que tange à perda da identidade, da ação e do espaço de convivência pública e privada.

O conceito do “estado de solidão”, desenvolvido por Arendt em suas reflexões sobre o totalitarismo, revela-se uma chave interpretativa para o entendimento da

natureza singular e inédita desse regime. A solidão, tal como ela a concebe, não consiste simplesmente no fato de estar sozinho ou isolado fisicamente, mas representa um estado existencial e político em que o indivíduo é privado dos laços sociais essenciais que garantem sua humanidade e sua capacidade de agir. É um fenômeno que se manifesta especialmente em contextos de dominação totalitária, quando o sujeito deixa de ser reconhecido como um agente singular e ativo na esfera pública e privada, tornando-se um mero objeto da lógica imposta pelo regime.

Essa distinção é crucial para diferenciar o totalitarismo das outras formas tradicionais de tirania e autoritarismo. Enquanto estes últimos restringem a liberdade e o poder dos indivíduos, ainda mantêm certas esferas intactas — como o espaço privado, onde o sujeito pode preservar algum grau de autonomia e intimidade —, o totalitarismo, ao contrário, atinge a essência da condição humana, anulando não apenas a ação política, mas a própria capacidade de pensar e refletir criticamente sobre a realidade. Tal aniquilamento da capacidade reflexiva, associado à supressão da espontaneidade e do vínculo social, leva à perda da identidade e da memória histórica, configurando uma forma extrema de opressão que transcende o mero controle político para atingir dimensões existenciais profundas.

Nesse sentido, a articulação feita por Arendt entre o conceito de pluralidade e a atividade da ação é fundamental para compreender o que está em jogo na exclusão dos indivíduos promovida pelo totalitarismo. A ação, segundo Arendt, é a mais elevada das atividades humanas, pois é por meio dela que a singularidade do sujeito se manifesta no espaço público, permitindo a interação, o reconhecimento mútuo e a construção conjunta do mundo comum. O discurso, componente inseparável da ação, não só revela a identidade única de cada indivíduo, como também possibilita a comunicação e a compreensão entre os membros da comunidade política. Assim, a ação e o discurso funcionam como o fundamento da vida política e da condição humana em sua plenitude.

O totalitarismo, ao eliminar essas possibilidades, instaura um cenário no qual os indivíduos são afastados da esfera pública e mergulhados em uma condição de isolamento e impotência. O que Arendt denomina como “massas” — grupos de indivíduos socialmente desenraizados e desprovidos de engajamento político — é a base a partir da qual o totalitarismo consolida seu poder. Essas massas, marcadas pela superfluidade social e pela ausência de laços coletivos, tornam-se terreno fértil

para o avanço das lógicas autoritárias e da ideologia única, que substituem o pluralismo e a diversidade por uma uniformidade repressiva.

Além disso, Arendt demonstra que a destruição da esfera privada, tradicionalmente vista como o refúgio do indivíduo, constitui um aspecto igualmente devastador desse processo. A perda do lar como espaço de segurança e intimidade, onde as necessidades básicas são atendidas e onde o sujeito pode preservar sua humanidade diante do mundo externo, contribui para a completa desumanização e fragilização do indivíduo. A conjunção da destruição das esferas pública e privada é o que caracteriza o estado de solidão e marca o ápice da opressão totalitária.

Ao aprofundar o entendimento da *vita activa* — composta pelas atividades do trabalho, da obra e da ação — Arendt nos oferece um mapa esclarecedor das diferentes dimensões da existência humana e sua vinculação às esferas pública e privada. O trabalho, associado à esfera privada, é a atividade necessária para a manutenção da vida biológica, repetitiva e cíclica, enquanto a obra relaciona-se à criação de um mundo duradouro, que ultrapassa a existência individual e conecta gerações. Já a ação, que só pode ocorrer em um contexto plural, é o espaço onde a liberdade e a singularidade humana são efetivamente expressas e reconhecidas.

A exclusão dos indivíduos dessas dimensões — especialmente da ação — significa a ruptura das bases da vida política e da convivência social. A retirada do sujeito da capacidade de agir e discursar no espaço público representa a perda da liberdade e da humanidade, deixando-o à mercê da lógica ideológica do regime e incapaz de resistir ou se afirmar como sujeito histórico e político.

Por fim, a análise crítica da obra de Hannah Arendt nos alerta para os riscos contemporâneos de regimes ou práticas políticas que visem à uniformização do pensamento, à exclusão do pluralismo e à anulação da ação humana. A atualidade do pensamento arendtiano reside justamente na defesa vigorosa da pluralidade, da liberdade e da capacidade de ação como fundamentos indispensáveis para a preservação da dignidade humana e da vida democrática. Compreender essas categorias é, portanto, não apenas um exercício acadêmico, mas uma necessidade premente para enfrentar os desafios políticos e sociais que persistem no presente.

Referências

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDDT, Hannah. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Schwarcz, 2008.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BRITO, Renata Romolo. Hannah Arendt. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia**, [S. l.], v. 6, p. 14-29, 2020.
- BACH, Augusto; ORLANDI, Juliano. O Sócrates de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, n. 4, p. 201-222, 2019.
- COELHO, Jean Carlos Duarte Pinto. A filosofia entre o estar só e a solidão. **Ensaio Filosóficos**, v. XXII, p. 66-74, 2020.
- DINIZ, Nádia Souki. **A banalidade do mal em Hannah Arendt**. 1995. 170 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1995. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/VCSA-BENTA2>.
- FERREIRA, Adelino. Do isolamento à solidão: a novidade totalitária segundo o pensamento de Hannah Arendt. **Filogenese**, Marília, v. 7, n. 1, p. 83-94, 2014.
- FRATESCHI, Yara Adario. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, n. 10, p. 83-100, 2007.

Recebido: 15/07/2025

Aprovado: 12/12/2025



Ricardo Pessoa*
José Gabriel Silva Kafa**

RESUMO

Este artigo tem por objetivo credibilizar por meio da reflexão filosófica a amizade como via para a felicidade. Para tanto, partiu-se do arcabouço metodológico de Aristóteles, especialmente da *Ética a Nicômaco*, obra na qual o filósofo apresenta a sua principal tese de filosofia prática: a felicidade é o bem que todas as coisas visam. Aristóteles descobre que a felicidade é um bem supremo e universal, alcançável pelos homens por meio da atividade que lhe é própria, a vida contemplativa. Todavia, constatou que a felicidade não se alcança sem alguns bens exteriores, dentre os quais a amizade se mostra a mais indispensável, pois ninguém escolheria viver sem amigos. Esta constatação o leva a refletir que a amizade não é só um sentimento, mas uma virtude, em razão de sua necessidade e nobreza e, em razão disso, compreende uma diversidade de espécies autênticas que se relacionam de uma forma ou de outra ao bem, princípio que dá origem à amizade segundo a virtude. Nessa concepção, a amizade se mostra uma expansão de si próprio e provoca efeitos dentro de duas concepções que se mostram indispensáveis para o bem viver: uma é perfeição da vida contemplativa, que incorre na reflexão do outro e consequentemente de si; e a outra é a perfeição da vida prática, em última instância, a vida humana na pólis. Portanto, a amizade se constitui como um bem tanto para a vida prática quanto para a vida contemplativa e, com isso, meio indispensável para o alcance da felicidade.

Palavras-chave: Amizade. Ética. Virtudes. Aristóteles.

Friendship as a path to happiness in Aristotle's work

ABSTRACT

This This article aims to give credibility, through philosophical reflection, to friendship as a path to happiness. To this end, it is based on Aristotle's methodological framework, especially in the *Nicomachean Ethics*, a work in which the Philosopher presents his main thesis of practical philosophy: happiness is the good toward which all things aim. Aristotle discovers that happiness is a supreme and universal good, attainable by human beings through the activity proper to them – the contemplative life. However, he observes that happiness cannot be achieved without certain external goods, among which friendship proves to be the most indispensable, since no one would choose to live without friends. This realization leads him to reflect that friendship is not merely a feeling, but a virtue, due to its necessity and nobility. Consequently, it comprises a variety of authentic forms that relate, in one way or another, to the good – the principle from which friendship according to virtue arises. In this conception, friendship appears as an expansion of oneself and produces effects within two conceptions that are indispensable to good living: one is the perfection of the contemplative life, which involves reflection upon the other and consequently upon oneself; and the other is the perfection of the practical life – ultimately, human life within the polis. Therefore, friendship constitutes a good both for the practical and the contemplative life and, thus, an indispensable means for the attainment of happiness.

Keywords: Happiness. Friendship. Ethics. Virtue. Aristotle.

Introdução

A felicidade, embora seja um dos assuntos mais abordados da filosofia, permanece como uma das maiores inquietações do homem contemporâneo. Em nossa sociedade, marcada pelo ritmo acelerado das transformações tecnológicas e pela supervalorização do capital, a felicidade parece ter se tornado um ideal frequentemente confundido com prazer, poder ou consumo. A abundância de informações e possibilidades, longe de gerar plenitude, tem produzido uma sensação crescente de vazio e de isolamento.

Seguindo esta inquietação, este artigo abordará o tema da amizade como meio para a felicidade, não com a pretensão de sugerir algo inovador à discussão, mas, ao contrário, resgatando a problemática já levantada na Grécia Antiga em meio à sua expressiva ocupação com o *logos*.

Motivou este artigo o reconhecimento de que há uma crise contemporânea das relações afetivas, especialmente as de caráter comunitário, que tem como pano de fundo a amizade enquanto elo social.

O presente artigo propõe-se a refletir sobre a amizade como meio e expressão da felicidade em Aristóteles, analisando sua função ética e política, bem como sua importância para a realização plena da natureza humana. A partir da *Ética a Nicômaco*, pretende-se compreender de que modo a *philia* contribui para a formação do caráter virtuoso e para a estabilidade da vida comunitária, reconhecendo nela não apenas uma virtude moral, mas um princípio de coesão social e de humanização.

Assim, ao revisitar a filosofia aristotélica, este artigo busca não apenas compreender a estrutura conceitual da amizade e da felicidade, mas também oferecer uma leitura que dialogue com os dilemas contemporâneos. Num tempo em que o homem parece perder o sentido do outro e da convivência, retornar a Aristóteles é reencontrar uma via perene para a vida boa, aquela que se realiza não na solidão, mas na partilha do bem com os amigos e com a comunidade.

A felicidade é bem supremo e universal

No limiar de sua principal obra ética, a denominada *Ethica Nicomachea*, Aristóteles admite que há um entendimento múltiplo sobre a felicidade: todos pensam saber o que ela é. “A maioria das pessoas pensam que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias e outras a identificam dependendo das circunstâncias – com a saúde, quando ela está doente, e com a riqueza quando empobrece” (Aristóteles, 2014, p. 49).

Aristóteles entendeu, com isso, que não é possível ter pleno entendimento do que é a felicidade e obter como resultado uma boa deliberação para uma vida feliz sem submeter os diversos conceitos provenientes do *ethos* humano às exigências do *logos*. Com isso, surge como um luzeiro a metodologia teleológica, proposta pela qual os seres e os fenômenos naturais têm fins intrínsecos que direcionam suas características e comportamentos.

Poder-se-ia arguir contra o filósofo que ele estaria desconsiderando que há motivações e opiniões diversas entre os homens em prol de um saber engessado. Não é isso que ele considera, mas o contrário, pois o próprio entende que a ação humana está sujeita à transformação, ao contingente. No entanto, segundo Aristóteles (2014, p. 49), “seria talvez infrutífero, de certo modo, examinar todas as opiniões sustentadas a um dado respeito; bastará examinar as mais difundidas ou as aparentemente mais razoáveis”, as chamadas opiniões reputadas (*endoxai*) dentro de um esboço finalístico.

Posto isso, Aristóteles (2014, p. 45) inicia seu livro expondo o principal conceito de seu modelo teleológico: o bem, que é “aquilo a que todas as coisas visam” e adianta, em seguida, que “há um acordo verbal entre quase todos: tanto o vulgo como os homens cultos de que esse bem é a felicidade” (Aristóteles, 2014, p. 49).

A esta colocação surge uma dificuldade conceitual: todas as finalidades visam à felicidade? Aristóteles (2014, p. 48) diz que “a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia é a riqueza. Porém, tais artes se subordinam a uma única aptidão”, ou seja, fica clara a existência de uma hierarquia de finalidades. Todavia, conclui Aristóteles (2014, p. 57): “chamamos supremo e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e

nunca em função de outra coisa. A felicidade, mais do que tudo, parece corresponder essa descrição”.

Deferida a eleição da felicidade como finalidade de todas as coisas e desejada em si mesma, pode, no entanto, o homem, na busca da felicidade, supor que ela esteja presente naquilo que se pode obter através do prazer, da honra ou das riquezas.

A primeira concepção de felicidade abordada por Aristóteles é aquela relacionada à vida de prazeres. Esta via é rapidamente descartada em sua compreensão eudaimônica, considerando-a “digna dos animais” (Aristóteles, 2014, p. 51).

A segunda concepção de felicidade analisada é a aquela proveniente da vida política, onde geralmente as pessoas cultas procuram a felicidade por meio das honrarias e prêmios, mas Aristóteles (2014, p. 59) critica a finalidade daqueles que buscam honrarias, pois “a honra depende bem menos de quem a recebe do que de quem a dá”.

Há, ainda, aqueles que consideram uma vida feliz o acúmulo de dinheiro. Ao considerar essa reflexão trazida por Aristóteles, diz Tomás de Aquino (2020, p. 24) que é “bem menos racional que os (argumentos) precedentes, pois repugna a própria razão de um fim último, porque nós procuramos a felicidade como algum bem e não por causa de outra coisa” e acrescenta: “se adquire pela violência e se perde pela violência e isto não convém à felicidade” (Aquino, 2020, p. 25).

Esgotadas as reputadas possibilidades de vida feliz, resta admitir o proposto desde o início pelo filósofo: a felicidade é o bem supremo ao qual todas as coisas se orientam. No entanto, resta ainda um dado importante para a sua conceituação de felicidade, o ser autossuficiente.

Quando falamos em autossuficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social. Mas deve-se estabelecer um limite para esta enumeração, [...] autossuficiente pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma (Aristóteles, 2014, p. 58).

Ao comentar o Livro da *Ética à Nicômaco*, Santo Tomás de Aquino, dirime de forma brilhante quaisquer dúvidas sobre a supremacia e autossuficiência da felicidade mencionada pelo Estagirita:

Do fim último [felicidade] se requerem duas coisas. A primeira, que seja perfeito. A segunda, que seja *per se* suficiente. É entendida por perfeitíssima as coisas que nunca são apetecidas por causa de outra, são ditas perfeitas de modo simples. Ora, a felicidade é coisa assim. Nós nunca a escolhemos por causa de outra, mas sempre por causa de si mesma. O bem perfeito deve ser suficiente não a um só homem vivendo uma vida solitária, mas aos seus parentes, aos filhos, à esposa, aos amigos e à comunidade porque o homem é naturalmente um animal comunitário [animal civile]. Por isso o bem perfeito não seria suficiente ao desejo se somente para si providenciasse, mas somente se pudesse aos outros providenciar. Assim, bem perfeito deverá ser suficiente não somente a um só homem, mas para si e todos aqueles que estão debaixo dos seus cuidados (Aquino, 2020, p. 30).

Conclui-se, portanto, que a felicidade é um bem supremo e buscado por si mesmo. Contudo, como mencionado anteriormente, Aristóteles parece incomodar-se em tratar a felicidade enquanto sumo bem (*per se*) sem falar se ela é alcançável pelo homem. Para resolver tal querela, Aristóteles indica que o caminho passa pelo seguinte questionamento: se uma vez que todas as coisas têm uma função ou atividade e se considera que o bem e o bem-feito residem na função, qual a função do homem? O próprio se indaga: “o homem não tem nenhuma? Ele nasceu sem uma função?” (Aristóteles, 2014, p. 57).

O Estagirita concorda que a felicidade não é um estado emocional passageiro, mas uma atividade da alma conforme a virtude. No que tange a atividade ou função (*ergon*) do homem, parte do raciocínio que é inútil avaliar certa atividade pelas faculdades mais elementares, como aquelas ligadas ao corpo e a alma (de nutrição, reprodução e crescimento), “uma vez que até as plantas e os animais participam da vida nessas qualidades” (Aristóteles, 2014, p. 59).

Aristóteles (2014, p. 58), então, vai para a discussão do elemento racional, pois entende que a função própria do homem “é um certo modo de vida e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão. O bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência”.

Começa, a partir desse momento, a grande virada de chave da ética aristotélica: a introdução do conceito de excelência (*areté*), também entendida por virtude. A virtude para o estagirita está atrelada ao conceito de bem ou bom (*agathón*), que se realiza em sua função (*ergon*) primordial (atividade racional), e, por sua vez, não é inerente à natureza, mas se obtém pelo hábito (*héxis*). Vai dizer o filósofo:

A pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituado a mover-se para baixo, nem qualquer outra coisa que por natureza se comporta de certa maneira pode ser habituada a comportar-se de maneira diferente (Aristóteles, 2014, p. 73).

Aristóteles (2014, p. 65), portanto, entende ser “razoável supor que é assim que se atinge a felicidade, pois [...] entregar à sorte o que há de melhor e mais belo seria totalmente dissonante”. Sendo assim, a felicidade passa a ser alcançável pelo homem graças a conjunção da natureza (*physys*) – que pressupõe a razão – e o hábito (*héxis*) – que pressupõe a virtude.

Após constatar que a felicidade é alcançável pelo homem e que ela pressupõe uma atividade da alma, surge no horizonte teórico de Aristóteles certa adesão à vida ativa em seu modelo eudaimônico. Esta vida ativa é certa a atividade da alma de acordo com a sua excelência, ancorada na função própria do homem (a razão) e sua relação com as demais disposições presentes na alma, isto é, o desejo e a sensação.

Posto esse conhecimento em questão, o estagirita inicia o livro II da *Ética a Nicômaco* afirmando que há dois tipos de virtudes conforme atividade da alma: as virtudes intelectuais ou dianoéticas (dianoia = razão), que, segundo Aristóteles (2014, p. 76) “devem, em grande parte, tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à educação; e as virtudes morais ou éticas [ethiké; grego, latim; mos = costume], que são produtos do hábito [êthos]”.

As virtudes dianoéticas são aquelas que se relacionam propriamente com a parte racional da alma. Considerando a sua natureza, Aristóteles distingue-as a partir da diversidade que se encontra na própria atividade da razão, isto é: i) uma voltada para o universal, ou seja, direcionada às realidades invariáveis do conhecimento imutável; e ii) a outra parte voltada para a ação prática. Estas duas faculdades são

chamadas, respectivamente, de científicas e calculativas, cada qual acompanhada da virtude que a qualifica.

Tem-se aqui duas candidatas fortes a virtude mais excelente e que pode conduzir o homem à felicidade. Depois de uma longa exposição, o filósofo vai dizer que a mais excelente entre elas está dentro das faculdades científicas, e ela é a sabedoria filosófica (*sophia*), pois ela é “uma combinação do conhecimento científico com a inteligência, que permite perceber o que há de mais sublime na natureza” (Aristóteles, 2014, p. 228).

Todavia, considerar apenas a sabedoria filosófica no alcance da felicidade seria incorrer em um erro metodológico, pois, de acordo com Aristóteles (2014, p. 381) “necessitamos também de bem-estar exterior e nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade filosófica”.

É por este motivo que surgem no universo teórico aristotélico as virtudes morais que, de acordo com Aristóteles (2014, p. 378) não são “somente complementares, mas essenciais à vida em proporções iguais”.

Assim, uma vez que a felicidade é o bem que todas as coisas tendem e que não se pode chegar até ela sem alguns bens exteriores, Aristóteles dedica dois livros da *Ética a Nicômaco* para trabalhar duas candidatas, a justiça (livro VI) e a amizade (livro VIII), cada qual conforme sua relevância, porém, o filósofo parece se render à esta última virtude, pois “ainda que possuíssem todos os outros bens, ninguém escolheria viver sem amigos” (Aristóteles, 2014, p. 289).

A amizade enquanto bem indispensável

O estudo da amizade em Aristóteles parte de uma dúvida fundamental: se amizade é ou não uma virtude. A literatura especializada percebe a complexidade de seu estatuto visto as divergências hermenêuticas e epistemológicas que o tema carrega¹. Platão, em sua obra *Lysis*, foi o primeiro a discorrer de forma mais

¹ Para Rocha (2006, p. 65), uma das perspectivas mais preliminares acerca da sua natureza remonta às definições da constituição do núcleo familiar, pois a palavra “amigo” (*philios*) remetia ao adjetivo possessivo “meu” e por isso, os amigos de alguma pessoa eram todos os seus, como é o caso da esposa (amiga (*phili*) do marido). Este sentido jurídico foi adquirindo, pouco a pouco, sobretudo pela difusão da poesia, uma conotação mais afetiva e o termo *philia* passou a ser atribuído às pessoas em razão de sua bondade e amabilidade, do sentimento de mútua simpatia entre os homens. Disto se compreende por que a amizade era tratada por sentimento.

sistemática sobre a questão da amizade valendo-se da palavra *Philia*. Apesar de todo seu esforço, admite não ter alcançado seu objetivo, “pois, estes aqui, ao irem embora, dirão que nós nos consideramos amigos uns dos outros – eu já me coloco entre vós – mas ainda não fomos capazes de descobrir o que é o amigo” (Platão, 2015, s./p.). Platão não venceu o desafio de encontrar uma definição para amizade por causa de certa inclinação na busca de um conceito unívoco. Coube, então, ao seu discípulo, partir de um outro ponto, que era o desenvolvimento não de um conceito unívoco, mas análogo.

Aristóteles, então, parte de um ponto, que é elevar o termo *Philia* de um mero sentimento para uma virtude. “A amizade é uma virtude ou no mínimo implica a uma virtude” (Aristóteles, 2014, p. 290). A questão fundamental para tal constatação é a nobreza inerente a sua natureza.

Aristóteles (2014, p. 290) ensina que “a amizade não é apenas necessária, mas também nobre, pois louvamos aqueles que amam seus amigos e consideramos uma coisa boa ter muitos deles”. O nobre é aquilo que temos de mais elevado em matéria de virtude. Ora, o estagirita já havia constatado que o que se tem de mais elevado na natureza humana é a propriedade racional da alma e a amizade participa desta, pois exige um ato eletivo.

Dadas as considerações anteriores, Aristóteles se convence de que a amizade está no escopo da reflexão moral, pelo fato de se comprovar virtude², mas vai além, ela “pode ser dita de diversos modos”³, porém destacou três. As três formas de amizade seguem os três tipos de espécies de bens conforme grau de perfeição.

O primeiro tipo de amizade é a utilitarista, aquela cujo bem é o útil, ou seja, é aquele em que o valor da relação está naquilo que cada um pode oferecer ao outro na medida em que se recebe algum benefício. O Estagirita aponta que este tipo de amizade lhe parece comum entre os jovens, contudo, é mais experimentada ainda

² De acordo com Tomás de Aquino (2020, p. 267-270) e Rocha (2006, p. 73), há 4 considerações para se fazer acerca da amizade: i) ela se relaciona a um bem *simpliciter*, o bem honesto e que pertence a parte intelectual, mas diferente do bem útil, porque cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque elas são boas em si mesmas; ii) a amizade não pode ter por objeto os inanimados, porque, por exemplo, seria ridículo desejar o bem de uma garrafa de vinho; iii) necessita ser recíproca, porque a justiça comutativa exige isso do amor; iv) não pode ser velada pois não se pode ser amigo de quem não se conhece.

³ Alusão à celebre frase da *Metafísica* de Aristóteles. “*Tò òn légetai pollachôs*”. O ser pode ser dito de diversos modos (Aristóteles, 2018, p. 181).

pelos idosos, pois “nesta idade as pessoas buscam não o agradável, mas o útil” (Aristóteles, 2014, p. 292).

O segundo tipo de amizade é a prazerosa, cujo bem é o “deleitável”. Tal qual as amizades baseadas na utilidade, estas se desfazem facilmente, pois se uma delas não é mais agradável, a outra cessa de amar. Sobre este tipo de amizade, Aristóteles (2014, p. 292) diz que ela é muito própria dos jovens:

[os jovens] orientam suas vidas pelas emoções e, majoritariamente, buscam o que é prazeroso para si mesmo e o imediato. E as coisas que os agradam mudam à medida que vão se tornando menos jovens, de modo que, com a mesma rapidez que formam amizades, eles as dissolvem.

Por fim, tem-se a “amizade perfeita” (*teléia philía*), baseada no bem honesto, que, segundo Aristóteles (2014, p. 293) é a existente “entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas”. Aristóteles entende que este tipo de amizade é benéfica para todos, pois cada uma das partes recebe o bem de maneira idêntica. Aqui o amigo é a motivação da amizade.

É devido à amizade perfeita (*teléia philía*) que Aristóteles classifica a amizade como uma virtude, uma excelência que implica no viver bem (*Zên Kalós*) e viver bem com o outro (*simbiosis*)⁴. Tal modo de amizade faz com que o seu sentido seja ampliado em relação às percepções anteriores, pois querer bem aos amigos por causa deles próprios é não amar por acidente.

Poder-se-ia arguir o questionamento do porquê necessita o homem de amigos, se a vida contemplativa (a mais excelente das virtudes) é essencialmente autárquica (basta a si mesma). Aqui Aristóteles faz do seu ponto de chegada também seu ponto de partida. A resposta a essa pergunta parece evidente se observarmos que, mesmo atingindo a vida contemplativa, o homem não deixa de ser propriamente homem e os homens não foram constituídos para viverem sozinhos, mas em comunidade, ou seja, ele é um “animal político”⁵.

⁴ “A virtude é uma certa perfeição que faz o homem bom e [faz] a obra [que lhe é própria]. Portanto, tais homens quererão o bem entre si segundo si mesmos, de onde que [este modo de] amizade é uma amizade *per se*” (Aquino, 2020, p. 273).

⁵ Conceito largamente difundido no livro *A Política* (Pol., III, 6, 1278b20).

Pleiteando defender esse posicionamento, Aristóteles aponta para dois caminhos. O primeiro é que a felicidade reside no ato/atividade (*Energeya*) e o ato não consiste simplesmente em possuir, mas usar efetivamente o que possui⁶. A filosofia, atividade mais alta dentre as atividades humanas, é exercida somente pela contemplação de objetos separados dela, já que a contemplação de si mesmo é essencialmente divina, ou seja, só Deus contempla a si próprio sem mediação⁷. Assim, para o homem virtuoso, não há nada mais significativo do que a contemplação do amigo, porque, de acordo com Aristóteles (2014, p. 334) é um “outro dele mesmo”. Por esse primeiro aspecto, podemos inferir que, analogamente, a *philia* é, de certo modo, uma mediação para a felicidade da contemplação.

O segundo caminho aponta para a própria condição do homem enquanto vivente político que, para Aristóteles (2014, p. 289), “embora possuísse todos os outros bens, não escolheria viver sem amigos”. Ou seja, quer se dizer que há nele o desejo do outro⁸.

Por meio desse segundo caminho, pode-se vislumbrar que a colaboração do outro é uma condição necessária ao desenvolvimento das atividades humanas, seja em relação à vida política, seja em relação à vida ética⁹.

Por meio desses dois caminhos, percebe-se que a amizade (*philia*) vincula-se à dimensão fundamental da filosofia das coisas humanas, ou seja, integra o conjunto de condições essenciais à plenitude do homem e só por esse motivo torna-se elemento indispensável à felicidade (*eudaimonia*), que é o fim (*telós*) de toda atividade humana. Contudo, pelos próprios aspectos levantados anteriormente, percebe-se que há um campo de aplicação próprio da *philia*, onde ela é realizada plenamente, que é na comunidade política por excelência (*pólis*), pois, segundo Aristóteles (1998, p. 219)

⁶ Este é o pensamento que permeia o excuro de Aristóteles (2014, p. 70).

⁷ Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2014, p. 380) vai dizer que “a atividade dos deuses, que supera todas as outras em bem-aventurança, deve ser contemplativa; mas o que contemplam os deuses ou o Deus [primeiro motor], como considera Aristóteles? Ora, o princípio primeiro eterno, perfeito e puro ato que é em si a atividade da inteligência não pode contemplar outra coisa senão aquilo que há de mais perfeito para ser contemplado, ou seja, a si mesmo”. Por esse motivo, na obra *Metafísica* (XII, 7, 1072b22), Aristóteles afirma que “a inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível”.

⁸ De acordo com Aristóteles (2014, p. 347) “se ele vivesse como um solitário a existência lhe seria dura, pois não é fácil a quem está sozinho desenvolver uma atividade contínua; mas com outros, visando aos outros, isso é mais fácil”.

⁹ “O filósofo, por mais autossuficiente (autárquico) dos homens, ainda que possa desfrutar solitariamente os maravilhosos prazeres da filosofia, talvez possa fazê-lo melhor se tiver colaboradores” (Aristóteles, 2014, p. 376).

é a “única que reúne as condições necessárias e imprescindíveis à plena atualização do homem”.

A *pólis* é, então, o lugar adequado que permite o exercício pleno de todas as virtudes¹⁰. Analogamente, a *pólis* é condição de possibilidade da amizade entre os homens, não apenas por ser um espaço em que eles habitam, mas também porque ela permite o homem ascender em virtude. Em contrapartida, a *phília* é a virtude que provoca e fortalece os laços comunitários e se configura, como já demonstrado, em um bem para o homem.

Ao tratar do desenvolvimento da *phília* na *pólis*, deve-se considerar também que ele é integrado e retroalimentado pela ascensão moral, intelectual do indivíduo e da própria *pólis*, que lhe dá sustento. Surge nesse cenário o que Aristóteles chama de amizade política (*Philós Politikhós*)¹¹, uma forma política de amizade que une os cidadãos de uma mesma *pólis*.

A amizade política não constitui necessariamente uma espécie de amizade, mas é aquela que surge entre os associados/cidadãos e se origina a partir da necessidade do próprio indivíduo em associar-se, ou seja, da necessidade propriamente de viver em conjunto¹². Nesse sentido, complementa o filósofo:

O homem é por natureza um vivente político, por isto, mesmo quando os homens não necessitam de assistência mútua, ainda assim, desejam viver juntos. Ao mesmo tempo eles são levados a reunir-se por terem interesses comuns, na medida em que cada um deles pode participar de uma vida melhor (Aristóteles, 1998, p. 207).

Nota-se no trecho supracitado que a amizade política, de fato, não é uma nova espécie de amizade, mas antes, ela carrega dois elementos presentes naqueles tipos de amizade apresentados anteriormente. O primeiro elemento é a convivência (*simbiosi*)¹³ e é por esse elemento que se pode supor que a amizade política seja uma espécie de amizade, embora no campo da utilidade e, cujo fundamento, consiste na

¹⁰ “Não é possível ao homem alcançar o bem fora dela. O bem da *pólis* é condição necessária para o bem do indivíduo” (Aristóteles, 2014, p. 47).

¹¹ Conceito explorado em Aristóteles (2014, p. 320).

¹² Na obra *Ética a Eudemo*, afirma Aristóteles “Cada um não se basta a si próprio, os homens se reúnem também para viver em conjunto” (Aristóteles, 1994, p. 109).

¹³ Sobre a convivência, Aristóteles (2014, p. 338) vai dizer que ela está associada intimamente à concórdia, pois ela versa sobre as coisas que são de nosso interesse e que têm influência em nossa vida.

comunhão de interesses. Todavia, essa comunhão de interesses não se manifesta no sentido simples de viver, e sim no bem-viver (*zên kalós*), que é o segundo elemento.

Por meio desse segundo elemento, percebe-se com muita vivacidade o porquê de muitos comentadores de Aristóteles apontarem a amizade como a mais excelente das virtudes morais¹⁴, pois não limita a *philia* unicamente às relações no plano individual, mas a estende às dimensões da *pólis*, visto que o indivíduo é um vivente político e é ela quem articula e dá maior consistência à vida na *pólis*, cuja finalidade é o bem-viver.

É evidente que a *pólis* não é uma simples comunidade de lugar para impedir as injustiças recíprocas, nem para facilitar as trocas; essas são, certamente, condições indispensáveis para a existência de uma *pólis*, não obstante, ainda que reunidas todas essas condições, isto não constitui uma *pólis*. Esta [*pólis*] é antes de tudo (*sic*) a comunidade do bem-viver para as famílias e os grupos de famílias em vista de uma vida perfeita e autárquica (Aristóteles, 1998, p. 221).

Pelo exposto, percebe-se que a amizade política excede em valor à utilitária e se aproxima da *teléia*, a amizade perfeita, virtuosa, porque não é somente por conviverem que se diz que as pessoas são amigas, mas também porque têm interesse no bem-viver e este reflete no outro (outro eu) e por isso ela é essencialmente *koinonía*, ou seja, comunhão de espírito¹⁵.

Por todo o exposto, seja mais voltada para o âmbito da ética (*teléia philía*), seja para o campo político (*Philós Politikhós*), a amizade é um elo necessário e indispensável entre as duas ciências para alcançar o fim humano. Viu-se que o fim de toda atividade humana é a felicidade (*eudaimonia*) e, que a felicidade para o homem é algo que se alcança por meio da virtude. A vida feliz e virtuosa é algo que melhor se atinge em perfeita *koinonía* com verdadeiros amigos, por onde se deduz que a *philia* é condição para a plena realização do homem. Diante disto, tendo chegado ao término deste trabalho, pode-se afirmar que, enquanto a felicidade é um bem para nós, a

¹⁴ “Talvez aí esteja uma das razões pelas quais Aristóteles estuda a *philia* como um tema que sucede aquele das virtudes – éticas e dianoéticas – e antecede ao estudo consagrado à vida contemplativa” (Robin, 1994, p. 241).

¹⁵ “*Koinonía* aqui não designa ‘comunidade de interesses’, tal como no livro VIII, capítulos 11-14. *Koinonía* significa agora ‘comunhão de espírito’. A diferença é que, se no primeiro sentido, ela fundamentava basicamente ‘a amizade com vistas na utilidade’, neste segundo sentido – comunhão de espírito – ela se identifica à *simbiosis* enquanto desabrochamento da ‘amizade virtuosa’” (Gauthier; Jolif, 1959, p. 671).

virtude e, conseqüentemente, a amizade é condição necessária para se alcançar este fim, que constitui o bem próprio do homem.

Por esta via, pode-se dizer, também, que a amizade é o que mais aproxima o homem de sua própria plenitude, enquanto animal social. A escolha deliberada da vida em comum é obra da *philia*. Portanto, ela é condição, enquanto impulso à vida comum, para a felicidade, que é o fim de toda comunidade política.

Considerações Finais

Decorridas as duas reflexões deste artigo, é possível compreender que é a felicidade que outorga à vida do homem o sentido da sua realização e isto requer que a realização desta atividade não se dê por meio de qualquer tipo de vida, mas através daquela digna do máximo valor humano.

O artigo buscou compreender a alma humana e sua composição, e determinar qual é a atividade própria do homem, sua função (*ergon*) e constatou que há um elemento exclusivo que lhe confere função única, capaz de acessar o conhecimento do inteligível, do imutável e do universal e cuja atividade conduz à felicidade. Este elemento é a racionalidade.

Por meio dessa abordagem antropológica foi possível identificar que Aristóteles separou em duas características as virtudes/excelências do homem, conforme sua atividade, as intelectuais – vinculadas à atividade da razão; e as morais – vinculadas ao apetite sensível e as duas promovem, respectivamente, o aperfeiçoamento das aptidões naturais e a aquisição de certa disposição que conduzirá o homem a seu fim último.

Seguindo a lógica proposta, Aristóteles toma consciência da virtude (*areté*) e esforça-se para refletir qual é a atividade mais conforme à função do homem e concorda, dentre as diversas vias apresentadas, que esta atividade reside na vida contemplativa (*Sophia*), especialmente por ela ser autossuficiente, ou seja, autárquica, e estar menos suscetível às contingências.

Apesar de Aristóteles reconhecer que na vida contemplativa reside a atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, ela (*Sophia*) ainda que autossuficiente e nobre, não alcança o *status* de ser exclusivamente o bem supremo

do homem, porque a pessoa sábia também necessita de bens exteriores para viver enquanto criatura humana. O Estagirita, então, segue apresentando alguns bens sucessivamente em sua obra até que finalmente chega à discussão da amizade (*philia*), cujos frutos tornam a vida desejável e cuja ausência a tornaria enfadonha.

Aristóteles toma o sentido de amizade não de modo unívoco, como seus predecessores, mas de modo análogo e por isso a amizade comporta múltiplas espécies dentre as quais revelam-se em graus mais perfeitos, sucessivamente, as amizades úteis, prazerosas e honestas que não se configuram nem em gênero, tampouco em espécies de um mesmo gênero, e por isso relacionam-se entre si de modo a participarem do bem que visa o homem. Sendo assim, a amizade não é apenas uma ligação afetiva entre duas ou mais pessoas, mas uma reciprocidade na prática do bem, marcada pela visão de que o outro é uma extensão do eu.

É neste íterim que a amizade surge como via para felicidade, pois ela é vinculada à dimensão fundamental da filosofia das coisas humanas, ou seja, integra o conjunto de condições essenciais à plenitude do homem seja de modo particular como coletivo. Do ponto de vista do indivíduo, a amizade suporta tanto uma relação com a vida moral (prática) quanto com a vida intelectual (contemplativa), porque somente os deuses podem contemplar a si mesmos. Portanto, a *philia* em sua perfeição última pode harmonizar no homem as exigências opostas da contemplação e da atividade moral.

Assim, a amizade não exerce só uma função mediadora entre a ação e a contemplação, mas também entre a ética e política, posto que Aristóteles compreende uma dimensão política na *philia*, ou seja, ela causa e fortalece os laços comunitários e se configura como um bem para o indivíduo e para a coletividade.

Pelo exposto, é factível considerar que a amizade é muito mais que uma simples ligação afetiva convencional, significa fundamentalmente uma ligação humana que abraça tanto aspectos pessoais em vista da perfeição da vida prática, quanto sociais em vista da felicidade na *pólis*. Com isso, a amizade não é só uma condição importante para um estado de bem-estar pessoal ou coletivo, mas uma espécie de mediação necessária para a perfeição da obra humana, cuja finalidade essencial é o alcance da felicidade.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Eudemo**. Tradução, textos adicionais e notas de Antonio Gómez Robledo. Ciudad de Meximo: UNAM, 1994.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2018.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução comentário e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

GAUTHIER, R.; JOLIF, J. Y. **Aristote, L'Étique a Nicomaque**: Introduction, Traduction et Commentaire. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959.

PLATÃO. Lísis e Cármides. *In*: NUNES, B.; PINHEIRO, V. S. (Orgs.). **Lísis**. Belém: EdUFPA, 2015.

ROBIN, L. **Aristote**. Paris: PUFF, 1944.

ROCHA, Z. O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. **Revista Psychê**, São Paulo, ano X, n. 17, p. 65-86, jan./jun. 2006.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Ética e à Política de Aristóteles**. V. 1. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Hugo de São Vitor, 2020.

Recebido: 17/10/2025
Aprovado: 20/10/2025



Isadora Maria Oliveira Souza*
Aline Roberta de Souza Bonato**

RESUMO

Na presente pesquisa serão apresentados os fundamentos históricos que caracterizam os Institutos Seculares, destacando sua atuação e inserção na Igreja e no mundo. Por isso, seu objetivo é difundir o conhecimento dessa forma de consagração aqueles que não a conhecem, e, ao mesmo tempo, contribuir na vivência daqueles que abraçaram essa consagração, e que, portanto, são membros de Institutos Seculares. Através de um olhar lançado a figura de São José, nas ocorrências bíblicas são apresentadas contribuições a todos os que desejam conhecer melhor esta forma de vida que, ao mesmo tempo, é também um redespertar da sua importância para aqueles que abraçaram a consagração secular. Portanto, tanto os documentos eclesiais sobre esta vocação, quanto a Sagrada Escritura, embasam e dão garantias de que se trata de um legítimo caminho de santificação e serviço.

Palavras-chave: Pragmatismo. Consagração Secular. Institutos Seculares. Bíblia. São José.

Secular consecration in today's world: insights and reflections from Sacred Scripture

ABSTRACT

This research will present the historical foundations that characterize Secular Institutes, highlighting their role and insertion in the Church and in the world. Therefore, its objective is to spread knowledge of this form of consecration to those who do not know it, and, at the same time, to contribute to the experience of those who have embraced this consecration and are therefore members of Secular Institutes. Through a look at the figure of St. Joseph in biblical events, contributions are presented to all who wish to better understand this way of life, which is also a reawakening of its importance for those who have embraced secular consecration. Therefore, both the ecclesial documents on this vocation and Sacred Scripture provide the basis and assurance that this is a legitimate path to sanctification and service.

Keywords: Secular Consecration. Secular Institutes. Bible. Saint Joseph.

* Membro do Instituto Secular Servas de Jesus Sacerdote há 10 anos. Mestra em Teologia Bíblica pela PUC do Paraná (PUCPR). Pós Graduanda em Docência do Ensino Superior. Possui especialização em Ensino Religioso. Graduada em Teologia e em Comunicação Social, com habilitação em Publicidade e Propaganda. É Professora no Cearp - Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto, no Convento Santa Maria dos Anjos, da Custódia Franciscana Casa de Formação, no Curso de Teologia para leigos da Arquidiocese de Ribeirão Preto e na Pós Graduação em Teologia EAD da Uninter. Têm publicações de livros e pesquisas em Teologia, com a temática da misericórdia e compaixão, na perspectiva bíblica e à luz do magistério de Francisco. E-mail: isadoramariasouza@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6016568299263184>.

** Membro do Instituto Secular Missionárias Diocesanas de Jesus Sacerdote há 20 anos. Mestra em Educação pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFMT). Membro do Grupo de Pesquisa Formação de Professores, Cultura Digital e aprendizagem do PPGE/UFMT. Graduada em Música, Pedagogia e Letras, Português-Espanhol. Pós-Graduada em Teologia, Ciências das Religiões, Educação Musical e Regência Coral. É especialista em Música Sacra-Litúrgica e Canto gregoriano e ministra cursos de formação. Atualmente é Coordenadora Pedagógica do Colégio Albert Einstein - COC (Orlândia/SP) e é Presidente da ONG Oficina de Arte Cristã- Grupo Aliança (Orlândia-SP). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8181003355832937>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2804-0912>.

1 Introdução

De diversas maneiras e em busca de diversos temas, a Sagrada Escritura foi e é recorrida como fonte. No presente artigo, recorreremos também a Sagrada Escritura para tratar a temática da consagração secular, o concebendo em formato de ensaio, uma vez que a pesquisa e as contribuições sobre o tema podem ser ainda infinitas. Quais são as características da consagração secular e seus principais dados fundantes e históricos? Como podemos iluminar esta forma de vida consagrada através da Sagrada Escritura? Como o Pai adotivo de Jesus motiva e clareia a caminhada destes consagrados?

Procurando responder a estas e outras questões, iniciamos trazendo dados históricos e fundantes desta forma de vida consagrada, bem como informações sobre os Institutos Seculares. Recorreremos aos documentos da Igreja e também a alguns autores que são membros de Institutos, e que se dedicaram a pesquisar sobre o tema. Seguiremos também a Sagrada Escritura, e por mais discretas que sejam as passagens que fazem referência ao Pai de Jesus, ali, especificamente nos Evangelhos Sinóticos, encontramos dados importantes para a leitura da pessoa de São José aos consagrados seculares. Por isso, afirmamos, trata-se de uma pista, uma luz, uma centelha de esperança. Certamente este aprofundamento à luz da Sagrada Escritura para a consagração secular pode contribuir na difusão desta vocação e na alegria para aqueles que já a abraçaram.

2 Dados históricos e fundantes

A consagração secular é uma vocação bela e importante na Igreja e no mundo. Ser consagrado (a) secular é uma forma de dizer o seu sim, primeiramente à sua caminhada de santificação e ao mesmo tempo, ao Projeto do Reino de Deus, pregado e difundido por Cristo, vivendo os votos abraçados no mundo, em meio aos mais variados ambientes da sociedade.

Ao longo dos séculos, o Espírito Santo tem sido uma força motriz para a Igreja, capacitando-a a enfrentar os desafios de cada época e despertando no coração humano o desejo de se “configurar a Cristo” (Gl 2, 20). Dessa maneira, surgiram diversas formas de viver uma entrega total a Deus em um caminho de fé. Segundo

Muricy (2008, p. 15), “a vida celibatária por causa do Reino de Deus se faz presente desde os tempos apostólicos”. Ele também destaca que “as virgens aparecem nas comunidades cristãs, desde o início do cristianismo, especialmente no século II” (Muricy, 2008, p. 15).

No século IV, surgiram os primeiros monges, que, buscando a união com Deus através da solidão, adentraram em uma dimensão escatológica. Muricy (2008, p. 30) afirma ainda que “as Congregações, nascidas na modernidade, destacaram-se na apostolicidade pelos mais pobres e oprimidos, socorrendo-os pelas obras de misericórdia”, surgindo entre os séculos XVII e XVIII.

Nos últimos tempos esta vocação tem se tornado mais conhecida e até buscada, apesar de que ainda podem acontecer avanços nesse sentido. No entanto, conforme afirma Muricy (2011, p. 42):

Nos séculos XVI e XVII, na Espanha, na França e na Itália, já apareciam estilos de vida que professavam os conselhos evangélicos, mas permaneciam em suas casas, como a fundação de Santa Ângela de Mérici, que professavam a virgindade consagrada e realizavam o apostolado do ensino à juventude. Na clandestinidade, o Padre José Picot Clorivière fundou duas instituições, uma de sacerdotes e outra leiga, com votos.

Nessa mesma perspectiva, entre o final do século XIX e o início do século XX, nasceram as primeiras formas de consagração secular. Elas permitiam que pessoas, em suas atividades diárias, no trabalho e na sociedade, se consagassem a Deus sem precisar se tornar monges, frades ou religiosos (as). De acordo com Muricy (2008), os Institutos Seculares foram reconhecidos juridicamente pela Igreja através da Constituição Apostólica *Provida Mater Ecclesia*, promulgada por Pio XII em 2 de fevereiro de 1947. Esse reconhecimento oficial da vida consagrada pelos Institutos Seculares marcou um momento significativo no contexto das transformações sociais e religiosas da época. Ele é bem sintetizado, por isso, no ano seguinte, quando foram promulgados documentos complementares com alguns acréscimos e explicações: o “*Primo Feliciter*”, em 12 de março de 1948, e no dia 19 de março do mesmo ano, o “*Cum Santissimus*”. Portanto, são estes três documentos que se baseiam os Institutos Seculares. Posteriormente a eles, segundo Muricy, “o Direito Canônico de 1983 reconheceu, juridicamente, os Institutos Seculares como vida consagrada na Igreja e,

como os religiosos, ficaram incluídos no *Discatério: Sagrada Congregação da Vida Consagrada e das Sociedades de vida Apostólica* (Muricy, 2011, p. 48)¹.

Foi o Pe. Luís Maria Fernandes, sacerdote Estigmatino, inspirado pelo Espírito Santo, o responsável por proporcionar que esta forma de vida consagrada se espalhasse pelo Brasil. “O primeiro Instituto Secular, no Brasil, fundado e aprovado pela Santa Sé, foi o das Servas de Jesus Sacerdote, em 21 de junho de 1950” (Muricy, 2011, p. 50). O Instituto Secular Servas de Jesus Sacerdote atualmente conta, em média, com 116 professoras e 11 formandas.

Atualmente, em plena Era Digital ou Era da Informação, em que o avanço tecnológico é imenso, e desde as primeiras Eras da Comunicação, a sociedade foi passando por diversas transformações. E a cada transformação sofrida pela sociedade, alguma forma de resposta ao chamado de Deus ganha força. Com isso, cabe perguntar: seriam os Institutos Seculares uma forma em evidência na atualidade, que tem atraído mais e mais vocações, e, portanto, pessoas que respondem ao chamado de Deus para doar a sua vida, abraçando a consagração? Sim, acreditamos nisso, exatamente pela junção da consagração e da secularidade. Lagnest e Pacheco (1994) apontam uma pista para este entendimento: “Enquanto a consagração religiosa, expressa pelos votos públicos, é comum às Congregações Religiosas e aos Institutos Seculares, estes últimos são caracterizados por sua ‘secularidade’” (Lagnest; Pacheco, 1994, p. 16). Muito semelhante à percepção que temos nos tempos atuais, também “no século XVIII, esse estilo de vida ganhou maior espaço devido à dissolução das ordens religiosas pela Revolução Francesa” (Muricy, 2011, p. 43). De acordo com a Conferência Nacional dos Institutos Seculares, a CNIS, atualmente são mais de 50 os Institutos Seculares espalhados por todo o território nacional, que contam com aprovação a nível diocesano e Pontifício, e os seus membros são pessoas entregues a Deus na vivência de uma vocação específica, correspondendo ao Carisma de seu Instituto, porém, totalmente inseridos na sociedade, servindo.

¹ Consta no Código de Direito Canônico sobre os Institutos Seculares no Cân. 710 — “Instituto secular é o instituto de vida consagrada, em que os fiéis, vivendo no século, se esforçam por atingir a perfeição da caridade e por contribuir, para a santificação do mundo, sobretudo a partir de dentro”. E ainda: Cân. 714 — “Os membros do instituto vivam a vida nas condições ordinárias do mundo quer a sós, quer cada um na sua família, quer em grupo de vida fraterna nos termos das constituições”.

Veremos mais adiante esse desprendimento e prontidão para servir, a força para viver o *kenosis*, e ao mesmo tempo a alegria da entrega a Deus, em um personagem bíblico que tem muito a dizer sobre a consagração secular. Porém, já agora, conforme Souza Neto e Schramm, que dedicaram mais de doze anos pesquisando sobre a consagração secular, pode-se constatar: “Contra o desencantamento e a desesperança, consagrados e consagradas seculares vivem do sonho de Jesus de que todos se voltem para o Pai. E a partir desse sonho, buscam influenciar o mundo, o cotidiano, as instituições” (Souza Neto; Schramm, 2020, p. 29).

É importante salientar que foi exatamente no dia em que a Igreja celebra o Dom da Vida Consagrada, por ocasião da Festa da Apresentação do Senhor no Templo, também dia dedicado à Nossa Senhora da Luz, 2 de fevereiro, que os Institutos Seculares, e, portanto, a consagração secular, foi reconhecida pela Igreja.

Além de toda a consistência embasada nos documentos eclesiais aqui citados e nos demais igualmente mencionados, nos propomos a visualizar esta nobre vocação na Sagrada Escritura. Para isso, nos detemos a olhar a pessoa de José, Pai adotivo de Jesus. Antes, porém, sigamos a caminhada histórica desta vocação.

A vocação à consagração secular vivida pelos membros dos Institutos Seculares é perfeitamente integrada à Santa Mãe Igreja. Não obstante, ainda é por vezes ignorada e não acolhida por alguns. Conforme Muricy, “a caminhada histórica para a aprovação foi um processo difícil, pois unia duas realidades aparentemente antagônica: consagração e secularidade” (Muricy, 2011, p. 53).

Recentemente, em 2014, a Congregação para os Institutos de vida consagrada e as sociedades de vida apostólica, trataram a temática, em especial por ocasião da celebração dos setenta anos da promulgação da *Provida Mater Ecclesia* e a partir dela, a aprovação dos Institutos Seculares e as vocações oferecidas à Igreja. Este documento celebra os 70 anos e reconhece que se trata de uma breve história, porém, pretendeu trazer luz e provocações para toda a Igreja acerca da sua consagração e secularidade. Reafirmando a identidade desta forma de vida consagrada, destaca-se que “a consagração secular é, portanto, uma forma de vida consagrada em sentido pleno e total. De modo algum é uma via média entre a consagração religiosa e a consagração batismal” (CS, p. 13).

Vale recordar o que a *Provida Mater Ecclesia* salientou no seu número 8, se referindo a permissão da Igreja para os consagrados presentes no mundo, em vista das necessidades dos tempos atuais:

Quis que elas, animadas não só pelo desejo da perfeição individual, mas também de uma vocação especial, mesmo permanecendo no mundo, pudessem encontrar excelentes formas novas de associações, adequadas às necessidades dos tempos, nas quais pudessem levar uma vida muito concorde com a aquisição da perfeição (ME, n. 8).

E que riqueza para a Igreja! E da Igreja para o mundo: pessoas totalmente de Deus e para Deus, que renunciaram ao seu projeto pessoal em detrimento de acolher o serviço pelo Projeto de Deus, servindo aos irmãos.

Tal é a vocação especial dos Institutos Seculares que Pio XII definiu como “uma consagração a Deus e ao próximo” no mundo e “com os meios do mundo” (Primo Feliciter, V e II). Os conselhos, em si mesmos, não criam necessariamente uma separação do mundo. Com efeito, se a consagração pela profissão dos conselhos pode ser feita sob a forma de uma vida a ser levada como o fermento na massa, é um dom de Deus (Scris, p. 11).

São João Paulo II, em sua Encíclica sobre a vida consagrada, pontuou:

Através da síntese de secularidade e consagração que os caracteriza, eles querem infundir na sociedade as energias novas do Reino de Cristo, procurando transfigurar o mundo a partir de dentro com a força das bem-aventuranças. Desta forma, ao mesmo tempo que a pertença total a Deus os torna plenamente consagrados ao seu serviço, a sua atividade nas condições normais de leigos contribui sob a ação do Espírito Santo, para a animação evangélica das realidades seculares” (VC, p. 18).

João Paulo II (1996, p. 18) foi enfático ao revelar a contribuição que os Institutos trazem: “os Institutos Seculares contribuem assim para garantir à Igreja, segundo a índole específica década um, uma presença incisiva na sociedade”. Enfim, aqueles que se consagram, e, portanto, comprometem-se com a salvação do mundo, envolvem-se com o plano de Deus, manifestado em Cristo, para salvar o mundo. E assim, doando sua vida, empenham-se em colaborar com Cristo com amor e com ardor.

Sobre o Projeto de Deus abraçado por Cristo, assim afirma Pagola:

Sem temor de equivocarnos, podemos dizer que a causa à qual Jesus se dedica aqui em diante seu tempo, suas forças e sua vida inteira é o que ele

chama de “reino de Deus”. É, sem dúvida, o núcleo central de sua pregação, sua convicção mais profunda, a paixão que anima toda a sua atividade (Pagola, 2011, p. 115).

Por isso, fermentar a massa, que é essa sociedade, em pleno Século XXI, na Era Digital, na atual conjuntura mundial da realidade pós-pandêmica por conta da Covid 19, com todos os seus desafios, é uma nobre e necessária vocação. Na verdade, Deus faz sugerir em cada pessoa vocações conforme as necessidades, a serviço de seu povo. Vale lembrar que a consagração secular passa por:

[...] tensão constante ao diálogo e à comunhão: é a espiritualidade da encarnação conjugada com o mistério da Trindade que pressiona-urge os membros dos Institutos Seculares a serem peritos em diálogo e por isso artífices de comunhão com toda a realidade humana e eclesial (CS, p. 19).

Jesus usava parábolas para trazer grandes ensinamentos aos seus discípulos, apóstolos e toda a multidão que O seguia. Em certa ocasião (Mt. 13), Ele sentou-se próximo ao mar, e tinha em torno de si, uma grande multidão. A certa altura de seus ensinamentos, Ele apresentou a Parábola do fermento (v. 33), fazendo uma metáfora entre o Reino dos céus e uma mistura fermentada. O fermento na massa é discreto, invisível, porém, aos poucos vai dando o crescimento àquela massa. Assim, é a atuação do consagrado secular. Onde está, vai aos poucos, contando com a graça de Deus, fazendo com que o Reino cresça e se estabeleça onde estiver.

Um fermento que os membros dos Institutos Seculares são chamados a introduzir na trama da vivência humana, no trabalho, na vida familiar e profissional, na solidariedade com os irmãos, em colaboração com quem atua em outras formas de evangelização (CS, p. 53).

Portanto, os membros de Institutos Seculares são aqueles que prontamente se esforçam para viver o que Cristo ensina: “Vós sois o sal da terra. Vós sois a luz do mundo” (Mt 5, 13-14).

O Papa Francisco deixou suas palavras aos Institutos Seculares, por ocasião do encontro promovido pela Conferência Italiana dos Institutos Seculares, em maio de 2014, que entendemos resumir a história dos mesmos desde o seu reconhecimento jurídico até a atualidade:

Por isso a vossa vocação é fascinante, porque é uma vocação que está precisamente ali, onde está em questão a salvação não só das pessoas, mas das instituições. E de tantas instituições leigas necessárias no mundo. Por isso eu penso assim, que com a Provida Mater Ecclesia a Igreja fez um gesto deveras revolucionário! (Francisco, 2014).

No entanto, Souza Neto e Schramm (2020, p. 174) destacam o seguinte ponto: “Os Institutos Seculares, se considerarmos toda a história, o movimento anterior à aprovação da Igreja, até os dias de hoje, já tem um século, e não são ainda suficientemente conhecidos e reconhecidos”. E ainda, os consagrados são aqueles que aprendem a transformar o mundo começando por si mesmos, buscando a santidade pessoal e guiando os outros no caminho para o céu, pois “a firmeza da convicção e flexibilidade do amor transformam todo relacionamento em encontros de riqueza mútua” (CNIS, 1999, p. 22).

3 São José: uma pista

Ao pararmos para examinar esta vocação, encontramos na Sagrada Escritura um personagem que ilumina sobremaneira a vida consagrada secular. Contemplando a figura desse homem, e ao fazermos a associação de sua vida e a dos consagrados seculares, acreditamos encontrar um bom meio de divulgação e de expansão dessa forma de vida.

Vale ressaltar que é recente a nós, o Ano de São José, instituído pelo Papa Francisco, por ocasião do 150º aniversário da declaração de São José como Padroeiro Universal da Igreja. Este ano se deu entre o dia 8 de dezembro de 2020, sendo concluído em 8 de dezembro de 2021.

Na Bíblia, como na sua missão, São José foi discreto. Não o encontramos em muitos relatos bíblicos. “Os dois evangelistas que mais puseram em destaque a figura de José, Mateus e Lucas, narram pouco, mas o suficiente para fazer compreender o tipo de pai que ele era e a missão que a Providência lhe confiou” (PC, p. 7). E então, é contando com esses Evangelistas que iremos iluminar o conhecimento da vocação consagrada secular, a partir da figura de José.

Por 19 vezes encontramos referência sobre carpinteiro na Sagrada Escritura, em sentido literal ou se referindo ao ofício de carpinteiro (Gn. 6, 14-16; Ex. 31,2-5; Ex. 35, 30-33; 2 Sm. 5, 11; 1 Cr. 14,1; 2 Cr. 22, 15; 2 Cr. 2, 13-14; 2 Rs. 12, 11; 2 Rs. 22,

6; 2 Cr. 24, 12; 2 Cr. 34, 11; Esd. 3, 7; Ez. 27, 5-6; 2 Rs. 24, 16; Jr. 24, 1; Jr.29, 2; Mt. 13, 55; Mc 6, 3). É na perícopes de Mateus que temos uma informação fundamental sobre José: “Não é ele o filho do carpinteiro?” (13, 55). Ainda em Marcos, na ocasião em que Jesus é rejeitado em sua cidade, Nazaré, há a afirmação sobre a profissão do pai adotivo de Jesus, e em consequência, a profissão que ele exercia junto a José: “Não é este o carpinteiro, o filho de Maria...” (6, 3).

Segundo Viviano, Mateus compôs seu Evangelho depois de Marcos, utilizando-o como fonte: “Mas, uma vez que o autor do texto final em grego parece ter copiado todo o seu Evangelho segundo Marcos com certas modificações” (Viviano, 2011, p. 132). E ainda acrescenta: “Em relação à data e ao lugar da composição, Mateus deve ter sido composto depois de Marcos (64-69 d. C.) e antes de 110 d.C., uma vez que parece ser conhecido por Inácio de Antioquia” (Viviano, 2011, p. 133).

O fato é que José exercia uma profissão. Foi a ele também que Deus escolheu e deu uma nobre vocação: “José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo. Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados” (Mt. 1, 20-21). Segundo o Papa Francisco: “São José era um carpinteiro que trabalhou honestamente para garantir o sustento da família” (PC, p. 20). Inclusive a Igreja o proclamou “Patrono do trabalho”.

O carpinteiro de Nazaré foi vocacionado a ser o pai adotivo de Jesus. Que sublime vocação e missão! Fazemos memória dos inúmeros membros dos Institutos Seculares, que exercendo sua profissão, são aqueles vocacionados que um dia foram chamados por Deus para uma missão, de acordo com o Carisma do Instituto ao qual são membros.

Portanto, a consagração abraçada pelos votos da pobreza, obediência e castidade, não se inferioriza quando se exerce uma profissão. A vida de São José nos ensina isso. “A plena profissão dos conselhos evangélicos faz com que a mais íntima união a Cristo torne particularmente fecundo o apostolado no mundo” (CS, p. 45). Concluindo, o fato de que o consagrado secular tenha um ofício não ofusca a nobreza do chamamento que Deus fez, antes, o potencializa, se exercido na santidade.

O apostolado e o trabalho pastoral do consagrado secular pode ser feito de duas formas: colaborando ativamente na missão evangelizadora da Igreja, mediante compromisso efetivo com algum Movimento Eclesial ou Pastoral, em sua Igreja local,

ou através de um apostolado de penetração, de forma que este evangeliza, trabalha em prol do Reino de Deus, nas circunstâncias nas quais se encontra, numa empresa, associação, escola: “a secularidade indica tanto uma condição sociológica – permanecer no mundo – como uma atitude de comprometimento apostólico com atenção aos valores das realidades terrenas e a partir deles, a fim de permeá-los de espírito evangélico” (CS, p. 41).

4 Contemplação e ação na secularidade por meio dos Conselhos Evangélicos

Todo consagrado secular, assim como os religiosos, observa os conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência, consagrando sua vida em total abandono a Deus. No documento *Perfectae Caritatis* (1965), sobre a renovação da vida religiosa, no número 5, há uma orientação importante:

Os membros de todo e qualquer Instituto lembrem-se sobretudo que responderam à vocação divina pela profissão dos conselhos evangélicos, não só para morrerem ao pecado (cf. Rom. 6, 11), mas também para, renunciando ao mundo, viverem exclusivamente para Deus. Puseram toda a vida ao Seu serviço, o que constitui uma consagração especial, que se radica intimamente na consagração do Batismo e a exprime mais perfeitamente.

Ao responderem à profissão dos conselhos evangélicos, os membros consagrados assumem o compromisso de viver para Cristo, o que implica não apenas olhar para si mesmos, mas também ser a voz do povo, caminhando no mundo como sinais de profetismo e esperança para a sociedade.

Na carta do Papa Francisco (2022), por ocasião do 75º aniversário da Constituição Apostólica *Provida Mater Ecclesia*, ele afirma que: “a secularidade é uma forma evangélica exata de estar presente na Igreja e no mundo ao mesmo tempo como semente e fermento”. A forma de vida dos Institutos Seculares é sustentada por uma espiritualidade encarnada, vivida através do carisma específico de cada Instituto, e, por isso, seus membros vivem seus votos como compromisso dentro de um estado de vida secular.

A vocação à consagração secular encontra seu fundamento no mistério da encarnação, e, por isso, os votos são assumidos como um compromisso total.

Os conselhos evangélicos da castidade, pobreza e obediência não são preceitos, mas dons, carismas. Assim a consagração pela profissão dos conselhos evangélicos constitui uma ação eclesial, um modo de ser Igreja, que Deus concede à pessoa para edificação e santidade da própria Igreja. Tem fundamentação cristocêntrica, como seguimento de Jesus Cristo na sua condição histórica e humana, para um serviço na Igreja e no mundo, pelas exigências do Reino de Deus. Os conselhos evangélicos devem ser entendidos não como aspectos da vida de Jesus Cristo, mas na dimensão constitutiva desde a encarnação, quando *o Verbo se fez homem e habitou entre nós* (Jo 1,14) até *o Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito* (Lc 23,46), pois em toda a vida de Jesus Cristo estão presentes: a obediência ao Pai, a pobreza como processo de *Kenosis* e a nova relação de amor, como proposta do amor Trinitário à humanidade, que ganha ápice pela sua morte e ressurreição (Muricy, 2008. p. 73).

Nesse sentido, ninguém é consagrado sem Jesus Cristo e sem estar configurado a Ele, pois, segundo Muricy (2008, p. 73), “Deus toma posse da pessoa, reservando-a para si e penetrando nela a sua santidade”. Entretanto, o modo como esses conselhos serão observados é definido pelas Constituições de cada Instituto, conforme sua índole e os fins que lhes são próprios, de acordo com o seu teor de vida (Cân. 710).

De acordo com o documento da CNIS (1999), as bem-aventuranças apontam o caminho dos conselhos evangélicos, pois, em Mateus 5, 6-9, vemos que “os puros verão a Deus”, “os pobres terão o Reino dos Céus”, e “os obedientes (misericordiosos, mansos e humildes de coração) serão saciados”.

Nesse contexto, é pela castidade que os membros dos Institutos Seculares demonstram como o amor humano pode ser forte e verdadeiro, permanecendo duradouro quando inserido no amor de Deus e aberto ao amor que alcança todos os irmãos. Pela pobreza, mostram como é possível possuir bens neste mundo sem apegar-se a eles, sem usufruir egoisticamente, mas, ao fazer bom uso deles, promover o desapego e a partilha. Por fim, pela obediência, mostram como se pode ser feliz, contribuindo com alegria para a construção da fraternidade, aceitando e respeitando as propostas das bem-aventuranças que Deus inspirou no coração de cada homem (CNIS, 1999).

Conclusão

Diante do exposto, chegamos ao entendimento de que, diante da riqueza imensa de possibilidades de vida consagrada que a Igreja Católica apresenta e

oferece aos seus membros, a consagração secular é uma delas, e em expansão, sobretudo na sociedade atual.

Apesar de curta, porquanto possui menos de 100 anos, a caminhada de Instituição e vivência dos Institutos Seculares demonstrou e tem deixado rastros de benevolência e vocação na história de sua seriedade. Os documentos e dados históricos o atestam.

Ademais, trazer este santo personagem bíblico inserido na história de salvação da humanidade, serviu como pista para ampliar o conhecimento, acolhida e difusão da consagração secular. Assim, com tantos atributos que lhe foram dados, almejamos que, a partir deste estudo, São José seja ainda mais visto como o modelo para os consagrados seculares.

Unidos a Virgem Maria e seu esposo São José, que todos os membros dos Institutos Seculares se sintam motivados e caminhar sempre em frente, rumo ao céu, fazendo frutificar a vocação assumida.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2011.

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICAS. **Consagração e secularidade.** A revolução da Provida Mater Ecclesia. Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre os Institutos Seculares. São Paulo: Paulinas, 2017.

Discurso do Papa Francisco durante o encontro promovido pela Conferência Italiana dos Institutos Seculares. 10 de maio de 2014. Disponível em: <https://www.cmis-int.org/pt-br/documentos-2/textos-fundamentais/>. Acesso em: 15 fev. 2022.

INSTITUTOS SECULARES. **Site da CNIS.** Disponível em: <https://cnisb.org.br/category/institutos-seculares/>. Acesso em: 15 fev. 2022.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica “Vita Consecrata”:** sobre a vida consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo. São Paulo: Paulinas, 1996.

LAGENEST, J. P. B. de. (OP); PACHECO, C. de Q. **Vocação leiga e Institutos Seculares.** São Paulo: Loyola, 1994. (Cadernos Vocacionais 34).

MURICY, M. R. **Institutos Seculares.** Vocação e Missão. São Paulo: Paulus, 2011.

PAGOLA, J. A. **Jesus aproximação histórica.** Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES. **A Doutrina da Igreja sobre a Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1983.

SOUZA NETO, J. C. de.; SCHRAMM, Y. **A consagração secular em tempos de sociedade líquida**. Curitiba: CRV, 2020.

VIVIANO, B. T. (OP). O Evangelho segundo Mateus. *In*: BROWN, R.; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**. Novo Testamento e artigos Sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011.

Recebido: 13/05/2025
Aprovado: 22/07/2025



Willian Kalinowski*

RESUMO

Neste artigo analisaremos o influxo que as paixões podem realizar na vida comportamental humana. Mostraremos que, se bem ordenadas, elas favorecem a atividade do agir e são úteis para a aquisição de hábitos operacionais retos; por outro lado, se desordenadas, elas escravizam a vontade, levando o homem a um estado de doença ou enfermidade moral e psicológica, marcado, ou pelo vício, ou pela incontinência, ou pela continência. Nos serviremos de algumas obras básicas (*Summa Theologiae*, especialmente o *Tratado sobre os vícios e pecados, na Prima Secundae*; e a *Questiones disputatae De malo* (q. 1-7)) para o estudo das causas do mau ato e mal hábito segundo o pensamento de Santo Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Paixão. Comportamento. Psicologia Tomista. Vontade.

The slavery of passions as a cause of behavioral and psychological disorder in Thomistic Psychology

ABSTRACT

In this article, we will analyze the role that the passions can play in human behavioral life. We will show that, if well-ordered, they favor the activity of action and are useful for the acquisition of correct operational habits; on the other hand, if disordered, they enslave the will, leading man to a state of moral and psychological illness or disease, marked by vice, incontinence, or continence. We will use some basic works (*Summa Theologiae*, especially the *Treatise on Vices and Sins, in Prima Secundae*; and the *Questiones disputatae De malo* (q. 1-7)) to study the causes of bad acts and bad habits according to the thought of Saint Thomas Aquinas.

Keywords: Passion. Behavior. Thomistic Psychology. Will.

A escravidão das paixões como causa de desordem comportamental e psicológica na psicologia tomista

Introdução

Deve-se começar este trabalho salientando um princípio rigoroso do agir humano: *Arrastado pela paixão, o animal é movido; mas ordenando a paixão, o homem se move, pois tem vontade livre*. A vontade (*Voluntas*) pode se impor sobre o movimento do desejo (*desiderium*) e ordená-lo para ela. Se o intelecto e a razão conhecerem um bem superior ao bem que os sentidos conhecem, a vontade, iluminada pelo intelecto, pode querer e eleger este bem – o bem do intelecto – e deixar de lado o bem sensível¹. Deste modo, pondo as paixões em ordem àquilo que é melhor segundo o intelecto e a vontade, permitindo ao homem agir tendo sua parte superior no centro de sua vida comportamental, a paixão, neste ato, estaria ordenada conforme o ditame da reta razão.

Dentro do ato humano, que é fazer o intelectivo-voluntário, a paixão está relacionada ao agir, mas, como veremos, ela não pode ser o seu fundamento². Neste trabalho analisaremos o papel do influxo que as paixões podem realizar na vida comportamental se forem bem ou mal ordenadas. Mostraremos que se bem ordenadas elas favorecem a atividade moral e são úteis para a aquisição de bons hábitos; por outro lado, se desordenadas, escravizam a vontade, levando o homem a um estado de doença ou enfermidade comportamental e psicológica, marcado pelo vício e pela desordem.

Para entendermos os movimentos inferiores da alma, precisamos relembrar algumas noções básicas da estrutura da alma. Dentre os seus gêneros de potências, encontramos um chamado de potência apetitiva (*apetitus*), que tem por característica ser uma tendência ou inclinação para um bem, natural ou apreendido³.

¹ A partir disso, devemos considerar que dentre os atos feitos pelo homem, não se encontram apenas os atos voluntários, mas também os atos das paixões da alma (*Passiones animae*). Por isso, do ponto de vista moral, o ente humano pode agir deixando se mover não apenas pelo apetite racional ou vontade, mas, pelo apetite do bem deleitável ao sentido. O que queremos mostrar é que agindo assim, somente pelo bem deleitável, sem ordená-lo à razão, o homem age de maneira passional, comum com os brutos, não racional. Pois esses também podem apetecer o bem sensível, mas nunca o bem da razão.

² Essa ideia é oposta àquela proposta por autores como David Hume e Jean Jacques Rousseau, por exemplo. Para esses autores, embora devamos levar em conta suas diferenças, as paixões são o fundamento do agir e do fazer morais humanos. Na nossa conclusão pretendemos fazer algumas considerações a respeito.

³ Esta potência se divide em três espécies: a) apetite natural, b) apetite sensível, e c) apetite racional. O apetite natural é a inclinação que se segue a forma natural do ente, por exemplo, a pedra tende para o lugar mais profundo ou baixo por natureza, o homem naturalmente tende ao saber. Essa tendência

Dentro da potência apetitiva, tanto o apetite sensível, quanto o apetite racional, são inclinações que se seguem à apreensão de uma forma *intencionalmente* trazida para si, isto é, são inclinações que se seguem à apreensão da forma do outro. Escreve o Aquinate na *Summa Theologiae* (I, q. 80, a. 1, resp): “O apetecer encontra-se nos entes dotados de conhecimento, mas de modo superior ao comum, que existe em todos os outros entes”. Por que isso se dá assim? Segue-se a resposta:

Assim como as formas existem, nos entes que têm conhecimento, de modo mais elevado que o das formas naturais; assim é necessário que haja neles uma inclinação superior ao modo da inclinação natural, chamada apetite natural. E essa inclinação superior pertence à virtude apetitiva da alma, pela qual o animal pode apetecer as coisas que apreende, além daquelas às quais se inclina pela forma natural (*ST*, I, q. 80, a. 1, resp).

Pelo apetite natural o ente apetece apenas o seu bem. Pelas demais potências apetitivas apetece as perfeições dos outros, com a condição de serem apreendidas pelas potências cognoscitivas: “O característico do apetite, tanto sensitivo, como intelectual ou racional, é ser uma inclinação ou tendência que se segue ao conhecimento” (Echavarría, 2021, p. 159). O apetite sensível é o apetite do bem apreendido pelos sentidos, especialmente pela potência cogitativa⁴. Já o apetite intelectual ou racional tem por objeto o bem universal, comum ou absoluto. Nisso se funda a distinção: “O objeto do apetite superior é o bem em sentido absoluto [...] mas o objeto do apetite inferior é a coisa útil, de algum modo, ao animal” (*De Veritate*, q. 25, a. 4, resp).

não pressupõe conhecimento por parte do apetite, pois segue da forma natural e não da apreendida. Está ligada intimamente com a causa final ou bem do ente.

⁴ Para tratar desta verdade, citamos uma objeção e uma resposta a esta objeção encontrada na *Summa Theologiae, Prima secundae* (q. 9, a. 1): “O intelecto exerce para com a vontade a função de apresentar o apetecível, assim como a imaginação o apresenta ao apetite sensitivo. Ora, a esta, assim agindo, não move o apetite sensitivo; antes às vezes tratamos o imaginado como o que se nos mostra numa pintura, que não nos move, segundo diz Aristóteles. Logo, também o intelecto não move a vontade”. Segue a resposta de Santo Tomás: “Assim como a imaginação da forma, sem a apreciação do que é conveniente ou nocivo, não move o apetite sensitivo; assim também a apreensão do verdadeiro, sem a natureza de bem e de apetecível, não move o apetite intelectual, que é a vontade. Por onde, não é o intelecto especulativo que move, mas, sim, o prático, como diz Aristóteles”.

1 O bem deleitável como motor do apetite sensível

Neste estudo nos interessa mais um destes apetites. Iremos nos ater ao apetite sensitivo ou sensualidade (*Sensualitas*), dada sua íntima relação com as paixões da alma (*Passione animae*).

Santo Tomás chama o movimento do apetite sensitivo de sensualidade, pois, a sensualidade é um movimento que se inclina aos bens, ao conveniente e ao inconveniente, apreendidos pelos sentidos do corpo (ST, I, q. 81, a. 1); (*De veritate*, q. 25)⁵. Os sentidos movem a sensualidade a modo de motor, a saber, como diz Tomás, a sensualidade é motor movido, enquanto os sentidos são o motor não movido⁶. Este apetite sensível se divide em duas espécies, pois o bem sensível é duplo, o deleitável e o árduo:

| | |
|---|---|
| <p>1) Apetite sensível concupiscível</p> | <p>Significa a inclinação do apetite ao bem deleitável considerado em si mesmo como útil para a conservação do animal.</p> |
| <p>2) Apetite sensível irascível</p> | <p>Significa a inclinação ao bem árduo ou difícil considerado como útil para a conservação do animal, mas, que carece de luta para ser alcançado.</p> |

Comentando essa distinção, escreve Santo Tomás no *De malo*:

Algo possui o caráter de apetecível porque é deleitável para o sentido, e, segundo esta razão de bem, é objeto do concupiscível; mas algumas coisas possuem outro caráter de apetecível, porque possuem certa excelência imaginada pelo animal, de tal modo que possa repelir todas as coisas nocivas e fazer uso do próprio bem livremente; este bem se dá sem nenhum deleite do sentido, e, inclusive às vezes com alguma dor sensível, como quando o animal luta para vencer, e, segundo esse caráter de bem imaginado, se entende o objeto do irascível (*De Malo*, q. 8, a. 3, resp).

⁵ Escreve Tomás: “*Sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivae partis*” (*De Veritate*, q. 25, a. 1, resp).

⁶ Escreve Tomás: “Pois, a potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo que foi apreendido; por onde, o apetecível apreendido é motor não movido; porém, o apetite é motor movido, como diz Aristóteles” (ST, I, q. 80, a. 2, resp).

Echavarría (2021) afirma que se deve entender “imaginado” em um sentido mais geral, que inclui o juízo da cogitativa⁷. Isto está de acordo com o que temos refletido até aqui, pois é esta potência interna que julga o conveniente e o inconveniente na ordem sensível particular. E as paixões são movimentos conforme a conveniência ou a inconveniência sensível. Segundo Echavarría (2019), essa seria, inclusive, a tese principal da psicóloga tcheca Magda B. Arnold, conhecida como a fundadora da “psicologia apreciativa”:

As emoções, por sua vez, seriam fenômenos que abarcaria a totalidade do animal ou do ser humano e, portanto, supõe uma cognição mais elevada. Tampouco bastaria qualquer imagem ou conceito para ativar a emoção, pois há cognições neutras, que não despertam nenhum efeito emocional, como uma imagem qualquer, ou uma cognição abstrata, como um número, por exemplo. A cognição que ativa a emoção deve ser de natureza valorativa, ou seja, deve apreciar o que foi previamente percebido ou imaginado como um bem ou um mal para o sujeito considerado globalmente e concretamente, hic e nunc. Esta cognição é designada por Arnold com palavras distintas: “juízo sensorial”, “estimação”, “avaliação”, “apreciação imediata ou intuitiva”, e estaria especialmente vinculada com o sistema límbico, que propõe que seja denominado, por causa de sua função, de “sistema estimativo”. Embora não mencione em sua obra principal, *Emoción y personalidad*, em outros escritos Arnold reconhece que essa avaliação corresponde ao que, em Santo Tomás, é a potência estimativa, no animal, e cogitativa, no homem. Este reconhecimento da atualidade da doutrina de Santo Tomás provavelmente foi influenciado pelas teorias anteriores de dois psicólogos católicos: Gemelli e Michotte (Echavarría, 2019, p. 18).

Por isso, antes de tratarmos das paixões em si, é importante considerarmos que por meio destas duas potências, o homem se inclina a buscar aquilo que lhe seja conveniente e útil no que diz respeito à conservação do seu ser, incluindo aqui não só a conservação do seu corpo, como fazem os animais, mas, também aquilo que é útil

⁷ Em outro artigo, escreve Echavarría (2019): “Simplificando um pouco, a posição de Tomás de Aquino sustenta que as paixões são movimentos de potências afetivas designadas com o nome de ‘apetite sensitivo’ que se divide em duas potências: o apetite concupiscível, que se dirige ao bem prazeroso, e o apetite irascível, que se dirige ao bem árduo. Estas paixões seriam ativadas por um juízo precedente, mas que não é do intelecto, mas sim da faculdade estimativa ou cogitativa (respectivamente no animal e no homem), que é uma potência cognitiva do juízo particular sensorial, essencialmente distinta da inteligência, que faz juízos de outra ordem (universais e necessários). A esta estimação particular, segue-se um movimento tendencial que teria como sede o órgão do coração” (Echavarría, 2019, p. 47-81). O papel da *Vis estimativa* (que no homem se chama cogitativa) é tão importante como preâmbulo para as ações do animal que Santo Tomás também afirma: “Donde a potência imaginativa compete à alma sensível, segundo sua própria natureza, pois nela são conservadas as formas recebidas pelo sentido; mas a potência estimativa, pela qual o animal apreende as intenções não recebidas pelo sentido, como a amizade ou a inimizade, está presente na alma sensitiva enquanto participa de algo da razão. É, também, em virtude dessa estimativa que se diz que os animais têm certa prudência, como se evidencia no princípio da Metafísica, exemplificado pela ovelha, que foge do lobo apesar de nunca ter sentido sua inimizade” (*De Veritate*, q. 25, a. 1, resp).

para a atividade da alma, dado que, como veremos adiante, no homem, a sensualidade carece de estar dirigida pela razão e pelo apetite superior, que é a vontade. E pode, de certo modo, ser educada, instruída e ordenada por ela.

No homem – diferente do que acontece no animal – o *deleitável* segundo o sentido não está submetido e moderado pelo apetite natural de conservação do corpo e da vida fisiológica, mas pode ser movido e imperado pela razão e pela vontade⁸. Não de maneira despótica, mas política, por meio de razões. Deste modo, é importante termos em mente que a influência da razão sobre as paixões supõe que estas têm um espaço próprio e não são meros instrumentos inertes nas mãos da razão. Por causa disto, as paixões podem ser ativadas diretamente, antecedendo assim ao juízo da razão (paixões antecedentes ou primeiros movimentos da sensualidade), ou posteriormente ao juízo racional (Echavarría, 2019).

Tendo isso por pressuposto, no início do *Tratado dos atos humanos*, Santo Tomás afirma que certos atos realizados pelos entes humanos são atos comuns entre o homem e o animal, e estes atos são os da potência apetitiva, chamada de apetite sensitivo. Estes atos ou movimentos também recebem o nome de paixões (*Passio*)⁹.

⁸ Mondim (2024), em seu Dicionário, diz: “A sensualidade (o apetite concupiscível e irascível) nos animais é guiada exclusivamente pelo instinto, enquanto no homem é guiada quer pela razão (que lhe propõe bens, valores de ordem superior), quer pela vontade, que é soberana também com respeito aos impulsos da sensualidade”. Sobre isso escreve o Aquinate no *De Veritate* (q. 25, a. 5, resp): “Todavia, as potências apetitivas inferiores, isto é, a irascível e a concupiscível, se sujeitam de três modos. Primeiro, da parte da própria razão. Com efeito, como a mesma coisa pode ser considerada sob diversas condições, pode tornar-se deleitável ou repulsiva; e assim, a razão põe, mediante a imaginação, à sensibilidade algo sob o aspecto de deleitável ou desagradável, segundo lhe parece. Deste modo a sensibilidade é movida à alegria ou à tristeza; por isso o Filósofo diz no livro 1 da *Ética*, que a razão persuade sempre para as melhores coisas. Segundo, da parte da vontade. Com efeito, nas potências ordenadas mutuamente e conexas, verifica-se que um movimento intenso sobre uma delas, sobretudo na superior, redundando em outra. Donde quando, por escolha, a vontade se move a algo de modo intenso, até mesmo o irascível e o concupiscível seguem o movimento da vontade. Donde se diz, no livro III do *Sobre a alma*, que o apetite move o apetite, ou seja, o superior move o inferior, assim como a esfera move a esfera dos corpos celestes. Terceiro, da parte da potência motora que executa. Assim como no exército a marcha para a guerra depende do comando do general, também a potência motora não move os membros senão sob o comando daquilo que em nós rege todo tipo de movimento que se faça nas potências inferiores, isto é, a razão. Donde a razão reprime a potência irascível e concupiscível, para que não cheguem ao ato exterior, razão pela qual se diz em Gn 4, 7: ‘Mas sob ti está o teu desejo, e tu o dominarás’. E assim se evidencia que as potências concupiscível e irascível se sujeitam à razão e igualmente a sensibilidade, embora o nome de sensibilidade pertença a essas potências, não enquanto participam da razão, mas enquanto pertencem à natureza da parte sensitiva. Donde não se diz propriamente que a sensibilidade esteja sujeita à razão, assim como se diz que estão as potências irascível e concupiscível”.

⁹ Em a) um sentido muito geral, Santo Tomás denomina paixão (*passio*) tudo o que seja uma recepção de uma forma ou qualidade. Nesse sentido, conhecer, amar ou ainda receber a graça, ser movido por ela, são modos de padecer. Em b) um sentido mais restrito, padecer é receber, mas com alteração e supressão daquilo que se era antes, sobretudo quando aquilo que foi suprimido convinha à natureza ou ao desejo da coisa (neste sentido, aquele que está doente ou que sofre, padece). Além desses dois

Por serem atos do apetite sensitivo, se pode dizer que as paixões da alma humana têm por sujeito o apetite sensitivo ou desejo (*desiderium*)¹⁰. São atos da alma por meio do apetite sensitivo.

Como se sabe disso? Pela análise do movimento. O ato da paixão é especificado pelo bem apreendido pelos sentidos, que é o bem deleitável. Por isso, o próprio das paixões é ser um movimento do apetite sensitivo causado pela imaginação ou cogitação do bem ou do mal sensível. Como vimos antes, para haver uma paixão é necessário que haja um juízo da potência cogitativa relativo à bondade ou nocividade do objeto apreendido pelos sentidos: “Assim como a imaginação da forma, sem a apreciação do que é conveniente ou nocivo, não move o apetite sensitivo” (ST, I-II, q. 9, resp ad 2). Deste juízo se segue a apresentação ao apetite, e então, se o apetite se inclina ou se afasta do bem ou mal apresentado pela *cogitativa*, temos o ato da paixão¹¹.

2 A definição de paixão

Por isso, podemos definir as paixões como movimentos, sofrimentos, perturbações ou afetações do apetite sensível causados pela sensação, imaginação ou cogitação de um bem ou de um mal sensível. É isto que, citando Damasceno, ensina-nos o Aquinate: “A paixão é um movimento da virtude apetitiva sensível provocado pela imaginação do bem ou do mal” (ST, I-II, q. 22, a. 3, sed contra). Além deste seu aspecto formal, as paixões também têm por característica, enquanto aspecto material, certa transmutação ou mudança corpórea. Como quando o irado,

significados, podemos analisar as paixões como c) movimentos ou alterações do apetite sensível (*Actus appetitus sensitivus*).

¹⁰ “Como já dissemos, o nome de paixão implica que o paciente é atraído pela ação do agente. Ora, a alma é atraída para o objeto externo, mais pela virtude apetitiva que pela apreensiva. Pois por meio daquela põe-se em relação com as coisas mesmas tais como são, e por isso diz o Filósofo que o bem e o mal, objetos da potência apetitiva, estão nas coisas mesmas. A virtude apreensiva, porém, não é atraída para as coisas em si mesmas, mas as conhece pela espécie delas, que tem em si ou recebe conforme o modo que lhe é próprio; por isso, no mesmo lugar diz Aristóteles, que a verdade e a falsidade, que pertencem à inteligência, não estão nas coisas, mas na mente. Por onde claramente se vê que a paixão em si mesma reside mais na parte apetitiva que na apreensiva” (ST, I-II, q. 22, a. 2, resp).

¹¹ Embora Santo Tomás ensine que *os primeiros movimentos da sensualidade* sejam independentes do império da razão e da vontade, o consentimento na paixão pode ser imperado e ordenado. E nisso consiste a sua moralidade. Pois todo ato consentido pela vontade em um apetite sensível contra o bem da razão é um ato mau, do ponto de vista moral; e todo ato sensual realizado conforme o bem da razão será um ato bom.

que, ao estar irado, fica com o rosto vermelho e quente, ou o homem muito alegre com o coração acelerado.¹²

Echavarría (2021) escreve: “Que as potências apetitivas da ordem sensitiva são potências orgânicas, como os sentidos, e seu ato se dá com transmutação no corpo.” Por isso, pode-se distinguir nas paixões um aspecto formal, o movimento apetitivo, e um aspecto material, a mudança orgânica: “Nas paixões da alma é formal o próprio movimento da potência apetitiva, e material a mutação corporal: e ambas são proporcionadas” (ST, I-II, q. 44, a1, resp). Por isso, *as paixões são um certo movimento psicossomático*. A partir de um ponto de vista tomista, é evidente que as emoções são comuns a todos os homens, ou seja, têm uma base natural.

3 As paixões não são nem boas nem más

Esse movimento passional, em si mesmo, é neutro, isto é, nem é bom, nem mau moralmente. Ele poderá se tornar bom ou mau se estiver em ordem ou em desordem ao bem da razão.

Escreve Santo Tomás:

As paixões da alma podem considerar-se em dois pontos de vista: em si e enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Em si consideradas e como uns movimentos do apetite irracional, não são susceptíveis de bem nem de mal moral, que dependem da razão, como já dissemos. São, porém, susceptíveis de bem ou de mal moral, enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Pois, o apetite sensitivo depende mais estreitamente da razão e da vontade que os membros exteriores, cujos movimentos, entretanto, e cujos atos são bons ou maus moralmente na medida em que forem voluntários. Com maior razão, as paixões quando forem voluntárias, podem considerar-se boas ou más moralmente. Ora, consideram-se voluntárias ou por serem governadas ou por não serem sofreadas pela vontade (ST, I-II, q. 25, a. 1, resp).

Este é um ponto central neste artigo, pois não é de pouco valor dentro do contexto do comportamento humano. Para saber como as paixões se tornam moralmente boas ou más, temos que considerar, como ponto muito importante na filosofia e na psicologia de Santo Tomás, que o homem, por ser racional e ter vontade

¹² “Todas as paixões da alma aumentam ou diminuem o movimento natural do coração, acelerando ou retardando-lhe a sístole ou a diástole; e isto manifesta a essência da paixão” (ST, I-II, q. 25, a. 2, resp ad 2).

livre, pode ordenar esse movimento conforme aquilo que é mais inteligente e bom. Assim, a ação que não é melhor conforme à razão será uma ação má, se voluntária.

3.1 As 11 paixões da alma

Na *Prima secundae* da *Summa Theologiae*, Santo Tomás realiza um extenso estudo sobre as paixões da alma. O Aquinate enumera 11 paixões.

Ora, nos movimentos da parte apetitiva o bem tem uma quase virtude atrativa, e o mal, repulsiva. Por onde, aquele causa primeiramente na potência apetitiva uma certa inclinação ou aptitude ou conaturalidade para si mesmo, e isto pertence à paixão do amor, ao qual por contrariedade, corresponde o ódio, por parte do mal. Em segundo lugar, o bem-amado ainda não possuído causa o movimento para ser conseguido, o que pertence à paixão do desejo ou da concupiscência, e por contrariedade e quanto ao mal, a fuga ou a aversão. Terceiro, obtido o bem, o apetite produz um como repouso no bem possuído, o que respeita à deleitação ou alegria a que se opõe, do lado do mal, a dor ou a tristeza. As paixões do apetite irascível, porém, já pressupõem, a aptitude ou inclinação a buscar o bem ou a evitar o mal, próprias do concupiscível, que visa o bem e o mal absolutamente. Assim, em relação ao bem ainda não possuído, temos a esperança e o desespero; em relação ao mal presente, o temor e a audácia. Relativa, porém, ao bem não possuído, não há no irascível nenhuma paixão, porque, não existe nesse caso a idéia de árduo, como já dissemos; mas a paixão da ira resulta do mal presente. Por onde é claro, que há três pares de paixões no concupiscível: amor e ódio, desejo e aversão, alegria e tristeza. Semelhantemente, há três no irascível: esperança e desespero, temor e audácia, e a ira a qual nenhuma paixão se opõe. Logo, são onze ao todo as paixões especificamente diferentes: seis do concupiscível e cinco do irascível. E estas abrangem todas as paixões da alma (ST, I-II, q. 23, a. 4, resp).

Observamos aqui que Tomás expõe as paixões segundo a ordem da execução e não segundo a intenção, pois, se assim o fizéssemos, a ordem mudaria.¹³

São seis as paixões do apetite concupiscível, que tem por objeto o bem apreendido pelos sentidos, *fácil e deleitável* em si mesmo:

Amor, que se dá quando há certa proporção ou complacência entre o apetite e o objeto, é a primeira das paixões; *Ódio*, que se dá quando acontece o contrário do amor, ou seja, uma desadequação do apetite com o objeto;

¹³ A ordem das paixões entre si pode se fundamentar na distinção entre 1) o concupiscível e o irascível, ou 2) entre as paixões que tem por objeto o bem e aquelas que tem por objeto o mal. Ou ainda, 3) entre aquelas que são primeiras na execução (que é a ordem que é apresentada) ou aquelas que são primeiras na intenção, como por exemplo, a alegria, que é primeira na intenção, pois se ama porque se quer gozar e depois se executa.

Desejo, que é a paixão que se segue ao amor, é nesta paixão que se dá o real apetite do objeto amado; *Repulsa*, é o apetite de afastamento do objeto inconveniente; *Alegria*, que é a posse do bem amado e desejado; e *Tristeza*, que é a posse do objeto inconveniente odiado e não desejado.

São cinco as paixões do apetite irascível, que tem por objeto o *bem árduo e difícil* de ser alcançado:

Esperança, que é a inclinação ao bem difícil futuro, mas que é julgado como alcançável; *Desespero*, que é a inclinação ao bem difícil futuro, mas que é julgado como difícil ou impossível de ser alcançado; *Audácia*, é a inclinação a combater um mal futuro difícil de ser evitado, mas, considerado como vencível; Temor ou medo, que é certa inclinação de fuga ou afastamento do mal futuro difícil de ser evitado, mas, que é considerado como não vencível; e *Ira*; que é única paixão que não possui contrário,¹⁴ é a inclinação ou tendência a combater um mal difícil e injusto.

Todas as paixões do apetite irascível começam no concupiscível, vão para o irascível e voltam para o concupiscível¹⁵. Vejamos o exemplo: em uma noite, após um longo dia de trabalho braçal, Pedro é acordado de madrugada pelo ronco de sua esposa. Por ser acordado, ele é privado de um bem deleitável, que é o descanso e relaxamento de seu corpo. Ora, segundo a experiência e a sensação, isso é um mal difícil de ser combatido, mas que deve ser combatido, dado é justo que ele durma. Portanto, Pedro “cutuca” sua esposa e a acorda, pedindo que ela se vire para o lado e pare de roncar. Quando ela faz isso, Pedro se alegra.

Esse simples exemplo permite-nos fazer algumas considerações. Percebemos que a posse desse mal sensível gerou algumas paixões na alma de Pedro, como o ódio, pelo inconveniente, a repulsa, pelo ímpeto de afastar-se do mal ou afastar o mal, a audácia, de combater e vencer o mal, e a ira, o desejo de vingar e expulsar o mal, e por fim, após ter expulsado, a alegria ou gozo. Fica claro, portanto, que as paixões do

¹⁴ Pois o bem árduo possuído causa a alegria, que é contrário ao mal injusto e difícil, e ao ser alcançado, causa gozo, que é uma paixão do concupiscível.

¹⁵ Vejam como o explica Santo Tomás: “As paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível, pois há nelas algo relativo ao movimento, como o desejo, e algo relativo ao repouso, como a alegria e a tristeza; ao passo que as do irascível nada tem de relativo ao repouso, mas só ao movimento. E a razão é que, aquilo em que repousamos nada contém de difícil ou árduo, que é o objeto do irascível” (ST, I-II, q. 24, a. 1, resp).

irascível, especialmente a ira, desembocam ou retornam ao gozo do deleite de poder dormir, o que gera alegria. Tudo o que se faz na ordem das paixões é para ter a posse do deleite sensível, isto é, alcançar aqueles bens que são agradáveis. Em última instância, o que move o apetite sensível para buscar ou se afastar do bem ou do mal é o deleite que o sentido sofre. Se apetece o bem, não pelo bem, mas pelo deleite do bem. A moralidade dos animais brutos se reduz a essa dinâmica, mas, a dos entes humanos não.

Arrastado pela paixão, o animal é movido; mas ordenando a paixão, o homem se move, pois tem vontade livre. A vontade (*Voluntas*) pode se impor sobre o movimento do desejo (*desiderium*) e ordená-lo para ela. Se o intelecto e a razão conhecerem um bem superior ao bem que os sentidos conhecem, a vontade, iluminada pelo intelecto, pode querer e eleger este bem - o bem do intelecto - e deixar de lado o bem sensível, pondo as paixões em ordem àquilo que é melhor segundo o intelecto e a vontade, permitindo ao homem agir tendo sua parte superior no centro de sua vida moral. Como no exemplo acima, podemos pensar que Pedro, mesmo com ira, poderia ter sofrido esse mal pacientemente, pois, sua inteligência lhe mostrava que sua esposa também havia trabalhado o dia todo, ou que estava doente, etc. A paixão, neste ato, estaria ordenada conforme o ditame da reta razão. Dentro do ato humano, que é fazer o intelectivo-voluntário, a paixão está relacionada ao agir humano, ainda que não possa ser o seu fundamento.

4 A escravidão das paixões como causa de desordem comportamental e psicológica

Não é correto pensar negando a existência das paixões, mas ordenando-as conforme aquilo que é o bem da razão. Contudo, quando o homem cede às paixões, de certo modo, sede porque quer. Isto é, é preciso o consentimento da vontade no apetite do bem inferior.

Como nota Cavalcante Júnior (2008, s./p.): “Da preponderância, portanto, da ditadura dos impulsos emocionais sobre as diretrizes racionais da cognição advém, muitas vezes, a perda do controle emocional.” Por essa razão, enquanto passíveis de ordenamento racional e moral, as paixões podem ser a matéria de hábitos funcionais, levando em conta o fato de que estes são adquiridos a partir do reto ordenamento das

paixões pelo intelecto e pela vontade. Por isso, como convém mais ao homem agir sendo senhor dos seus atos e movimentos, convém a ele moderar o influxo desses movimentos e agir conforme o voluntário. Continua Cavalcante Júnior (2008, s./p.): “A consequência lógica é a adoção de um processo metódico de educação da inteligência e da vontade, aliada a um processo análogo, ainda que indireto, em relação ao apetite sensitivo, para prevenir tal descontrole, e mesmo aperfeiçoar o autodomínio”. Como ordená-lo? Santo Tomás irá responder ao estudar os hábitos cardeais, sobretudo a *temperança* e a *fortaleza*¹⁶ É o hábito bom que ordena e torna boas as paixões da alma humana.

Além disso, do ponto de vista negativo, devemos notar que as paixões, se não são ordenadas pela razão, podem conduzir o homem a muitos vícios e afastá-lo do seu fim último. Podem tornar o homem enfermo: “o deleite absorve a vontade e a razão do homem a ponto de fazer desprezar os outros bens” (ST, I-II, q. 2, 6, ob 2). Por isso, as paixões devem ser analisadas enquanto relacionadas com o ato moral e o voluntário, e se elas estiverem em desacordo com o bem inteligível e com o voluntário, podem fazer mal ao ser humano, o fazendo viver em busca daquilo que o levará à frustração¹⁷. É por essa razão que uma das causas do mau comportamento está nas paixões desordenadas. Neste sentido, os atos maus realizados pelo homem são fraquezas ou doenças da alma: “Logo, o ato mau causado pela paixão deve ser tido como causado pela fraqueza” (ST, I-II, q. 76, a. 3, sed contra)¹⁸.

Apesar disso, as paixões ou seus movimentos nem sempre são fraquezas. Se olharmos atentamente para as paixões e elas estiverem conforme o bem da razão, segundo o Aquinate, elas podem até mesmo auxiliar a vontade. *Elas podem fortalecer o homem*: “As paixões da alma, quando contrárias à ordem da razão, inclinam para o pecado; ordenadas, porém, pela razão, auxiliam a virtude” (ST, I-II, q. 25, a. 2, resp

¹⁶ “A temperança e a fortaleza constituem a super abundância das paixões, só acidentalmente, enquanto encontram paixões super abundantes no sujeito. Mas por natureza é próprio dessas virtudes, moderar as paixões” (ST, I, q. 95, a. 3, resp ad 1).

¹⁷ O ato moral é aquele ato de que o homem realiza sobre o influxo da inteligência e da vontade. É por meio dele que o homem se torna senhor de sua obra, em termos modernos, seria o mesmo que dizer que por meio dele o homem se torna um agente consciente.

¹⁸ Como ensina o professor Echavarría (2021), as paixões podem ter origem no corpo, ou na alma. Se tiverem origem no corpo, são mais paixões animais que psíquicas, como quando temos raiva porque algo nos causou desconforto, ou quando um sujeito possui alguma desordem fisiológica, que gera algum transtorno, como a bipolaridade. Aqui as paixões são afetadas e a afetação começa no corpo. Mas, se tiverem sua origem na alma, elas são mais psíquicas que animais. Cabe notar que toda paixão realiza certo influxo no corpo, mas, nem toda ela tem origem no corpo. Algumas têm origem na alma, por exemplo, em um erro do intelecto ou na fraqueza da vontade.

ad 3). Um pai de família deve se irritar para defender sua esposa e seus filhos de um assaltante que está tentando invadir sua casa. Neste caso, a paixão da ira contribui para a fortaleza e está sob seu império. Por isso, não se trata de não ter paixões, até porque elas são próprias da natureza humana, mas, de ordená-las, tornando-as morais.¹⁹

Escreve Santo Tomás em dois momentos distintos na *Summa Theologiae*:

A virtude moral perfeita não elimina totalmente as paixões, mas as ordena; pois, como diz Aristóteles, é próprio do homem sóbrio desejar como deve e o que deve (ST, I, q. 95, a. 2, resp ad 3).

Em nós o apetite sensível, onde se radicam as paixões, não se sujeita totalmente à razão; e por isso as nossas paixões previnem, umas vezes, e impedem o juízo da razão e, outras vezes, resultam desse juízo quando o apetite sensível obedece de algum modo à razão (ST, I, q. 95, resp).

Ora, para obrarmos bem é necessário levarmos em conta não só o que fazemos, mais ainda como o fazemos: i. é, devemos obrar segundo uma eleição reta e não só pelo ímpeto ou pela paixão. Ora, como a eleição visa os meios, a sua retitude exige dois elementos: o fim devido e o que convenientemente se lhe ordena. Ora, ao fim devido o homem se dispõe convenientemente pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, cujo objeto é o bem e o fim (ST, I-II, q. 57, a. 5, resp).

Neste sentido, o homem enfraquecido é aquele que não age segundo a paixão ordenada pela razão²⁰. O homem é enfermo porque não hierarquiza os bens, e busca como bem e prazer apenas aqueles oriundos do bem deleitável²¹. Por isso, a ação má, ou o fim desproporcional alcançado, acontece por causa da fraqueza da vontade frente ao *império* das paixões do apetite sensitivo, que escravizam a vontade e a

¹⁹ Santo Tomás de Aquino considerava as paixões da alma como elementos fundamentais na vida humana, pois influenciam nossas ações e decisões. Aqui estão mais alguns exemplos que ilustram essa importância: as paixões como o amor e a alegria podem motivar as pessoas a agir de maneira virtuosa. Por exemplo, o amor ao próximo pode levar alguém a praticar a caridade. As paixões ajudam a regular o comportamento moral. Santo Tomás acreditava que, quando bem ordenadas, elas podem guiar a razão e ajudar na busca do bem. As paixões são parte da experiência humana e contribuem para a nossa compreensão do mundo. Elas nos permitem sentir empatia e compaixão, essenciais para as relações interpessoais. As paixões podem ser um meio de crescimento espiritual. Por exemplo, a tristeza pelo pecado pode levar ao arrependimento e à busca pela virtude. Santo Tomás enfatizava a importância de equilibrar razão e paixão. As paixões, quando controladas pela razão, podem levar a uma vida mais plena e virtuosa. Esses exemplos mostram como as paixões da alma são essenciais para a ética e a moralidade na filosofia tomista, contribuindo para a formação do caráter e a busca pelo bem.

²⁰ Os exemplos são muitos: pensemos em quantas famílias destruídas pelos vícios, pela ira, pelas traições, pela dependência química, pela tristeza ou audácia imoderada, etc.

²¹ Escreve Tomás: "Todos desejam os prazeres do mesmo modo porque desejam o bem; e contudo desejam o prazer em razão do bem, e não inversamente, como já se disse. Donde não se segue que o prazer seja o bem máximo e em si mesmo; mas que cada prazer resulta de um bem e que algum prazer resulta do bem máximo e em si" (ST, I-II, q. 2, a. 6, resp ad 3). Mas, porque sentimos prazer ou deleitação com os bens inferiores? Porque eles participam, de algum modo, como acidente, da essência da Beatitude, que é o que o homem busca.

impedem de escolher o bem proporcional ou devido, que deveria ser realizado ou feito. O mal moral, muitas vezes, por se fundamentar na busca pelo prazer deleitável, priva o homem da ordem da razão. Neste homem, as potências inferiores não são orientadas pela regra racional.

Escreve Tomás:

Mas esse fim, embora afaste-o da razão, é, no entanto, um certo bem, como, por exemplo, as coisas deleitáveis segundo os sentidos e outras semelhantes. Por isso, em alguns animais elas são boas, como também no homem, se são moderadas pela razão. Acontece, pois, que o que é bom para um é mau para outro. Por conseguinte, nem o mal, enquanto diferença específica nas coisas morais, implica algo que seja necessariamente mau. Ele implica aquilo que em si mesmo é bom, mas mau para o homem, enquanto afasta da ordem da razão, que é o bem do homem (SCG, III, c. 9, n. 7).

Neste caso, o mal moral acontece porque o agente visa o fim da paixão, da sensualidade, e não o da razão. A enfermidade moral se caracteriza, sobretudo, por essa dificuldade.

Lemos no *De Malo* (q. 1, a. 3):

Com efeito, é manifesto que o deleitável segundo o sentido move a vontade do adúltero, e a dispõe ao prazer de tal deleitação, que exclui a ordem da razão e a lei divina; que é o mal moral [...] E isso se evidencia assim. Com efeito, em todas as coisas das quais uma deve ser regra e medida de outra, o bem no regulado e medido é por isto que é regulado e conformado à regra e à medida; porém o mal é por isto que não é regulado ou medido. Logo, se houver um artesão que deva cortar uma madeira em linha reta segundo certa medida, e não a corta em linha reta, o que é um corte mau, esse corte mau é causado pelo defeito de o artesão não ter uma regra e medida. De modo semelhante, o prazer e qualquer outra coisa nas coisas humanas são medidos e regulados segundo a regra da razão e da lei divina; por isso o não uso da regra da razão e da lei divina deve ser considerado antes na vontade do que em uma eleição desordenada (*De malo*, q. 1, a. 3, resp).

Conclusão

O homem precisa ordenar suas paixões à razão para ser bom, isto é, para ter uma vida contemplativa e racional, mas, sobretudo, para um dia alcançar o seu fim último, que não é alcançado na paixão, embora deva se servir dela como um dos meios para chegar ao fim último. Aqui temos uma personalidade madura, um homem normal, virtuoso. Como assinala Enrique Martinez (2002), as paixões possuem um

lugar central dentro da *pedagogia perennis* e da psicologia moral de Santo Tomás, pois elas são integrais e devem participar de toda a educação propriamente humana.

Educar é “*promover a prole até o estado perfeito de homem enquanto homem, que é o estado de virtude*”. O homem terá paixões, faz parte da sua natureza, mas é contra essa mesma natureza as paixões estarem no centro da sua personalidade, ou seja, no lugar do bem da razão. Quando as paixões dominam a alma, a escravizam. A consequência lógica é que o homem passa a ser mal moralmente, vivendo uma vida desconforme ao bem proporcional à sua natureza e sendo infeliz, embora, durante um determinado tempo, possa viver enganado. Segundo a opinião do Aquinate, muito mais contra a razão é o homem pensar que o seu Sumo bem se encontra no apaziguamento das paixões da alma.

Referências

ABREU, Rafael de. **Introdução à psicoterapia tomista**. Osasco: Editora Domine, 2023.

ALVES, Reinaldo. A influência do pensamento de Marco Túlio Cícero sobre a moral de São Tomás de Aquino. **Revista: De magistro de filosofia**, Anápolis, ano VII, v. 13, p. 10-30, 2014.

ARISTÓTELES. **De anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BRENNAN, Robert. **Psicologia Tomista**. Madrid: Javier Maratá, 1930.

CAVALCANTI NETO. Lamartine de Holanda. **Temas de Psicologia Tomista**. São Paulo: Instituto Lumen Sapientiae, 2017.

ECHAVARRÍA, Martin. **A práxis da psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Editora: CBD, 2021.

ECHAVARRÍA, Martin. As teorias psicológicas das emoções frente a Tomás de Aquino, Bonino, s-t, mazzota, G. **Le emozioni secondo san Tommaso**. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2019. p. 47-81

KALINOWSKI, Willian. As três definições de alma segundo a psicologia de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino. **Revista Sapientia**, v. 20, p. 171-208, 2024.

KALINOWSKI, Willian. **O intelecto e as virtudes intelectuais especulativas em Santo Tomás de Aquino**. Campinas: Editora Contra Errores, 2023.

MONDIN. Batista. **Dicionário enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino**. São Paulo: Ed: Loyola, 2023.

SANTIAGO RAMIRES, **De Actibus Humanis**, in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio (QQ. VI-XXI)). Editio praeparata a Victorino Rodriguez, O.P. Madrid, 1972.

SERTILLANGES, Antonin Dalmace. **El problema del mal**. História. Madrid: EPESA, 1951.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de Malo**. Opera omnia. Roma: Leonina, 1982.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de Veritate**. Opera omnia. Roma: Leonina, 1972.

TOMÁS DE AQUINO. **Questiones disputatae de Malo**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html#QD>.

TOMÁS DE AQUINO. **Questiones disputatae de Veritate**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html#QD>.

TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o Mal (De Malo)**. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016.

VERNAUX, Roger. **Filosofia do homem**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

Recebido: 26/08/2025

Aprovado: 20/10/2025



Denize Salvador*
Wagner Gleyson Theodoro**

RESUMO

A importância da orientação espiritual no desempenho do ministério do catequista, a pessoa do orientador espiritual como aquele que media todo o processo de acompanhamento do orientando, é o objeto de estudo e pesquisa do presente artigo. Foi realizada uma pesquisa com catequistas de todo o Brasil afim de saber se há orientação espiritual como forma de acompanhamento e fortalecimento da sua vida de fé e respaldo no serviço de evangelização por meio da catequese. Constatou-se que mais de 50% dos catequistas entrevistados não possuem ou não tem orientação espiritual regular. Verificou-se também que ainda existe uma dificuldade concreta de encontrar pessoas preparadas para a orientação espiritual.

Palavras-chave: Orientação espiritual. Catequista. Evangelização. Catequese. Acompanhamento.

The importance of spiritual guidance in the ministry of the catechist

ABSTRACT

The importance of spiritual guidance in the performance of the catechist's ministry, the person of the spiritual guide as the one who mediates the entire process of accompanying the person being guided, is the subject of study and research in this article. A survey was conducted with catechists from all over Brazil to find out if spiritual guidance is used as a way of accompanying and strengthening their life of faith and supporting them in the service of evangelization through catechesis. It was found that more than 50% of the catechists interviewed do not have or do not receive regular spiritual guidance. It was also found that there is still a concrete difficulty in finding people prepared for spiritual guidance.

Keywords: Spiritual guidance. Catechist. Evangelization. Catechesis. Accompaniment.

A importância da orientação espiritual no ministério do catequista

Introdução

Se a orientação espiritual é uma ferramenta fundamental que contribui para o crescimento do caminho espiritual do catequista na vivência do encontro vivo com a Pessoa de Jesus Cristo, por que ainda é difícil o acesso a orientação espiritual? Partindo do pressuposto que todo catequista necessita de um orientador para melhor desempenhar o seu serviço na Igreja, o presente artigo aborda a importância e o desafio da orientação espiritual no contexto do ministério do catequista. “A espiritualidade é uma ‘força’ que motiva a viver de corpo e alma, e por isso envolve inteiramente. O espírito é o que há de mais profundo, forte e verdadeiro em nós” (Carvalho, 2014, p.12).

A orientação espiritual na vida do cristão é uma experiência muito profunda. É um itinerário de vida, um caminho em busca de uma vida íntima com Deus. A vida espiritual é uma bússola que permite localizar o ponto de partida do iniciante, o mostrando, assim, onde deseja chegar. Segundo Moro (2001, p. 8):

A orientação é um fenômeno pelo qual uma pessoa se localiza, se situa ou se posiciona espaço-temporalmente em referência a um ponto determinado. A experiência original da orientação é o Oriente: o sol nascente, pelo qual quem procura situar-se (“orientar-se”) pode localizar-se em relação a um horizonte espacial (os denominados pontos cardeais) e temporal (as diferentes horas do dia).

Viver o ministério do catequista a partir da experiência da orientação espiritual é o ajudar a ter as *ferramentas* adequadas para adentrar na missão de conduzir os catequizandos no encontro com a Pessoa de Jesus Cristo Vivo. Para Moro (2001, p. 8):

A orientação é uma experiência humana fundamental, original. Como a própria palavra diz, ela sempre se faz em direção ao oriente, ao sol. Por essa orientação, nós nos situamos no horizonte (espaço) e também no tempo: graças ao sol que nós sabemos se é de manhã, se é meio-dia ou se estamos indo para o fim da tarde.

A orientação espiritual traz em seu bojo a definição do verbo *orientar+ação*, dinâmica que dá a ideia de que quem inicia este direcionamento na vida espiritual faz esses dois movimentos: o primeiro é situar-se no lugar onde está, o segundo é a ação. Significa sair do ponto de partida rumo ao horizonte, cuja meta espiritual está sempre

à frente, na qual cada passo que se dá é um avanço, um aperfeiçoamento. Moro (2001, p. 9) salienta: “Etimologicamente, encontrar o sentido é encontrar o caminho, a direção, os pontos de referência que permite que a gente se oriente”. Para o cristão, o horizonte para o qual caminha é Jesus Cristo: Ele é o Sol nascente. “No cristianismo, a vida de Cristo é o horizonte de toda orientação. O ponto de referência que é Deus e se torna, para nós, mais concreto: uma vida humana” (Moro, 2001, p. 12).

O termo orientação espiritual também pode ser descrito por alguns autores como “direção espiritual”, porém, o processo de mediação e acompanhamento se dá da mesma maneira. Para Miranda (2009, p. 14) o termo direção espiritual é assim definido:

O que entendemos por direção espiritual? Trata-se de uma ajuda em um acompanhamento progressivo, que um cristão suficientemente capacitado procura dar a outro, para que este capte, na comunicação pessoal que Deus lhe oferece (isto é, na experiência religiosa), a finalidade para a qual existe, responda a essa iniciativa de Deus, aumente essa relação comunicativa e assuma, responsável e efetivamente, as exigências derivadas dessa finalidade.

Sciadini (2006, p. 40) está em sintonia com Miranda quando afirma que esse caminho espiritual necessita de mediação: “[...] experiência própria que em determinados momentos temos necessidade de procurar alguém para nos ajudar a buscar um melhor discernimento”.

O encontro pessoal com Jesus Vivo e Ressuscitado provoca a mudança interior, a transformação na vida espiritual, que é a moção forte do Espírito Santo, de quem recebe o dom da fé, para proclamar o reino de Deus, é a “*mola mestra*”, para transmitir o ensinamento do Evangelho. Segundo Matos e Satler (2011, p. 11).

A espiritualidade cristã na sua essência é sempre trinitária: refere-se ao Pai, fonte e destino de todo bem; ao Filho, o Deus encarnado, que na sua pessoa histórica nos revela os desígnios de salvação do Pai; ao Espírito Santo, a terceira Pessoa divina, que faz com que a obra redentora de Cristo se torne uma realidade viva e atual na existência.

Recentemente o Santo Padre Papa Francisco, com a Carta Apostólica *Motu Proprio Antiquum Ministerium* (2021, n. 3), na qual destaca a instituição do ministério catequético, menciona a importância do serviço oferecido à Igreja por tantos catequistas: “Não se pode esquecer a multidão incontável de leigos e leigas que

tomaram parte, diretamente, na difusão do Evangelho através do ensino catequético”. Para que a difusão continue sendo eficaz, é necessário que os catequistas em suas paróquias tenham um acompanhamento de orientação espiritual, para assim, melhor exercer o seu ministério. Isso corrobora a importância da orientação espiritual para os catequistas, cuja missão é anunciar a Pessoa de Nosso Senhor Jesus Cristo. Conforme a Equipe do ECOando (2003, p. 83):

A catequese é, sem dúvida alguma, um lindo ministério! Um serviço prestado ao Evangelho e ao mundo. Fazer ecoar em todo o canto a Palavra que salva e liberta, semear no coração da história a Boa Notícia da vida e do amor é tornar atual a mesma missão do Cristo, que não veio para ser servido e sim para servir.

O processo de evangelização por meio da catequese pode ser compreendido melhor quando o catequista é bem-preparado. Além da área teológica, pedagógica, sociocultural, entre outras, o acompanhamento por meio da orientação espiritual agrega o valor fundamental da vocação para o serviço da evangelização.

O valor da orientação espiritual na missão dos catequistas

A orientação espiritual na vida do catequista tem uma relevância muito grande. É a forma do encontro profundo entre Deus, que toma a iniciativa, e o ser humano, que responde a essa iniciativa de encontro vital e fundamental no caminho espiritual. Miranda (2009, p. 14) assim define:

Assim, vemos que o eixo sobre o qual gira a direção espiritual, ou a base que ela se apoia, não deverá estar em doutrina, conselhos formulados ou mandatos decretados, mas na própria *experiência religiosa* do dirigido. E seu âmbito será o que é próprio de todo amadurecimento: o desenvolvimento pausado e a procura paciente e cheia de esperança, em meio às dificuldades e obstáculos. Da experiência religiosa se desprenderá uma vida dialogal, que será essencial na direção espiritual.

A orientação espiritual dentro do ministério do catequista tem como função o ajudar a seguir um norte em sua vivência de fé, que é estar em profunda sintonia com Deus. Para isso, a mediação do orientador (a) espiritual é fundamental para percorrer o itinerário da sua conduta diária com o Pai. A oração pessoal, a meditação da Palavra, a *lectio* divina e os sacramentos são alicerces de um caminho percorrido no

cotidiano e compreendido além da vivência de fé na comunidade, necessário para uma conexão pessoal profunda com Deus.

A escuta como via de encontro

A escuta é uma habilidade muito importante que o ser humano precisa desenvolver. Dela, encontra-se a profunda riqueza que é capaz de conectar pessoas. Hoje, fala-se de uma escuta empática, cuja sensibilidade é saber se colocar no lugar do outro (a), para melhor compreender o movimento que essa pessoa faz ao falar de si. Saber escutar é uma arte que exige um ouvido muito afinado e atento. Miranda (2009, p. 104) afirma:

A habilidade de saber escutar o dirigido, não mecanicamente, mas com uma atenção tal que fomente em si mesmo uma crescente sensibilidade perceptiva dos movimentos interiores espirituais e psicológicos revelados pela linguagem, pelo comportamento exterior e demonstrados pela oração.

O ser humano necessita de uma escuta ativa profunda. Quem sabe escutar verdadeiramente pode entrar, com muito respeito, nas vias mais delicadas da vida do outro. O conceito de escuta, segundo o *Dicionário On-line de Significados*:

Escutar significa **ouvir com atenção**, interpretando e assimilando os sons e ruídos que são captados pela audição. Quando alguém está escutando algo quer dizer que está **consciente e atento ao que está ouvindo**. Além disso, escutar é compreender e processar a informação que está a ser recebida.

No processo de acompanhamento da orientação espiritual, a escuta é essencial. É necessário escutar com atenção a pessoa que chega para expressar a sua partilha de vida, de oração, de dificuldades. Na orientação espiritual, é importante que a primeira escuta a ser realizada seja a do Espírito Santo, que fala, inspira, orienta: é discernimento. Depois, é fundamental que os ouvidos do orientador (a) sejam hábeis para compreender, acolher, não fazer juízo, ser empático (a), com o orientado (a). Miranda (2009, p. 105) afirma:

Ao escutar, é necessário a *aceitação-compreensiva* da pessoa em suas disposições, atitudes espirituais, psicológicas e inclusive somáticas. Portanto, é preciso que o diretor saiba valorizar e potencializar continuamente as qualidades do dirigido; e, para isso, ele precisa saber “escutar” no sentido qualitativo da palavra.

Escutar é uma arte muito delicada. É um exercício de profundo sentido de presença e atenção empática. Na escuta pode-se fazer a experiência profunda do encontro do ser humano com o divino. Moro (2001, p. 32) afirma que “o acompanhamento espiritual começa pela atenção às palavras da pessoa que procura orientação, pela escuta. O acompanhante deveria escutar como quem só vê através das palavras (Dt 4,12), como quem ouve cegamente”. Quem sabe escutar, sabe pôr-se no lugar do outro (a). Na habilidade de escutar são exercitados não somente os ouvidos físicos, mas os ouvidos do coração. E isso é aprendido na prática da orientação espiritual diária.

A importância do orientador (a) espiritual como suporte na missão evangelizadora do catequista

O ser humano sempre necessita de um suporte, de uma mediação para evoluir em sua vida. Precisa preparar-se profissionalmente para atuar no mercado de trabalho, na comunidade eclesial, entre outros. Além de toda a preparação exigida pela Igreja para assumir o ministério do catequista, no que concerne à dimensão espiritual, é muito importante que haja pessoas capacitadas para acompanhar na comunidade paroquial aqueles que são os responsáveis por evangelizar e transmitir os ensinamentos da doutrina católica.

Papa Francisco, na Carta Apostólica *Motu Proprio Antiquum Ministerium* (n. 2, 2021), escreve:

Desde os seus primórdios, a comunidade cristã conheceu uma forma difusa de ministerialidade, concretizada no serviço de homens e mulheres que, obedientes à ação do Espírito Santo, dedicaram a sua vida à edificação da Igreja. Os carismas, que o Espírito nunca deixou de infundir nos batizados, tomaram em certos momentos uma forma visível e palpável de serviço à comunidade cristã nas suas múltiplas expressões, chegando ao ponto de ser reconhecido como uma diaconia indispensável para a comunidade.

A pessoa do orientador (a) espiritual pode ser visualizada como aquela que anda junto, mas não caminha pelo orientando (a): trata-se de uma mediação para ajudar a compreender melhor a vontade de Deus em sua vida. Caminha, escuta, orienta, ajuda a fazer o discernimento na escuta silenciosa de Deus, através da oração

e meditação da Palavra Sagrada. Sciadini (2006, p. 80) assim descreve a pessoa do orientador espiritual:

Orientador seria o que orienta, não impõe, oferece pistas e deixa à liberdade individual a possibilidade de aceitar ou não. É o indivíduo que, numa atitude de escuta, procura entender as suas necessidades e agir com a própria responsabilidade naquilo que lhe parece mais útil e necessário.

Falando ainda da pessoa do orientador Sciadini (2006, p. 81) acrescenta: “O orientador espiritual, por meio do diálogo e dos encontros, exerce uma autêntica pastoral de evangelização, promove a santidade e leva as pessoas a uma maturidade interior”.

Cada cristão que busca viver uma vida de profunda radicalidade do seguimento do Evangelho percorre o itinerário espiritual. Para tanto: “A orientação espiritual é uma ajuda espiritual que pelo ministério da Igreja é oferecida aos católicos que querem vivenciar melhor a própria fé” (Sciadini, 2006, p. 82).

As dificuldades encontradas pelos catequistas para o acesso a um orientador (a) espiritual

Pensando nessa dimensão da vida espiritual do catequista, realizou-se uma pesquisa em duas etapas com catequistas do Brasil: na primeira participaram 87 e na segunda, 116 responderam. Na primeira pesquisa a respeito do questionamento se dispõem de orientação espiritual ou não; perguntou-se: **“Catequista, você tem orientação espiritual regular?”** Desses, 66% afirmaram ter orientação espiritual regular e 33,6% afirmaram que não possuem orientação espiritual. Percebeu-se que os dados apresentados na pesquisa estavam muito além da realidade do contexto atual. Decidiu-se, assim, realizar uma segunda amostragem para certificar se os catequistas realmente estavam sendo acompanhados em suas paróquias.

Na segunda amostragem realizada, os mesmos catequistas responderam a seguinte pergunta: **qual a periodicidade da orientação espiritual?** Os resultados colhidos foram: cerca de 51,7% afirmaram que não tem orientação espiritual regular, 25,9% disseram ter orientação espiritual mensal, 7,8% disseram fazer a orientação quinzenal, e 14,7% disseram que recebem orientação semanal.

Quando foi perguntado: **Com quem faz a orientação?** dos 116 participantes, 52,6% disseram não ter um orientador espiritual, 35,1% afirmaram ser um sacerdote, 11,4% ser um religioso (a) e 0,9% ser um(a) leigo(a).

Sciadini (2009, p. 76) ressalta: “No momento atual, os documentos oficiais da Igreja insistem cada vez mais sobre a necessidade da orientação espiritual”. Sendo assim, pode-se compreender pela pesquisa acima citada, que no atual contexto ainda existe uma dificuldade relevante, na qual muitos catequistas não têm a oportunidade de ter uma pessoa capacitada na orientação espiritual para acompanhá-los. Conforme o relato de uma pessoa entrevistada: *“Não tenho orientação espiritual por conta da dificuldade em encontrar um sacerdote com disponibilidade para tal”*. Outra assim expressa: *“Procuro ver vídeos na internet com sacerdotes”*. Outro depoimento: *“Não tenho, mas estou à procura. Quando me vejo necessitada recorro aos vídeos dos sacerdotes que conheço”*. Outra pessoa assim relata: *“Não tenho orientação espiritual formal, mas acompanho e converso com alguns sacerdotes que me auxiliam em como realizar e organizar melhor a minha vida de oração”*.

Seriam muitos outros relatos que evidenciam a dificuldade de encontrar um orientador (a) espiritual para acompanhar o seu caminho, assim como Jesus fez com os discípulos de Emaús, ocasião em que se aproximou, escutou, confrontou e ajudou no discernimento e, por fim, revelou a sua presença sagrada no partir do pão. (cf. Lc 24, 13-35).

A orientação espiritual no acompanhamento dos catequistas no seu processo de amadurecimento na vida cristã e no relacionamento mais profundo com Jesus Cristo

O acompanhamento dos catequistas numa paróquia necessita de um olhar cuidadoso do pároco e da equipe de coordenação. “O acompanhamento espiritual deve ajudar a pessoa a sentir-se não inútil, mas necessária à construção de um mundo novo” (Sciadini, 2006, p. 142). Deve proporcionar momentos de formação, de espiritualidade com vivências fortes da presença de Jesus Cristo. “Todo ser humano merece ser acompanhado e ajudado a encontrar a ‘direção’ de sua vida para o Criador” (Miranda, 2009, p. 135).

O processo de amadurecimento da fé, da vida cristã, se dá no cotidiano, na oração pessoal, na vida eclesial. “A direção espiritual é, portanto, uma assistência constante e organizada para que as sementes do Evangelho lançadas no coração humano não permanecem estéreis e não produzam frutos desnecessários” (Sciadini, 2006, p. 143).

O catequista que tem um ambiente propício para o crescimento e amadurecimento espiritual se torna um elo forte no processo de evangelização. Este passa pelo mistério pascal, e vai se configurando com Cristo à luz da sua Palavra.

Por viver o mistério pascal, a pessoa de fé madura ama intensamente a Igreja, apesar de seus defeitos. Para ela, o mundo do invisível é mais real que o mundo do visível. Deus não é um ato em sua vida nem sequer o principal ato: Deus é a alma de sua vida. Vive... “como se visse o Invisível” (Miranda, 2009, p. 194).

As experiências de vida são fundamentais na convivência fraterna de uma comunidade paroquial. Miranda (2009, p. 195) ressalta ao se referir sobre:

A experiência com Deus (concedida preferencialmente na oração pessoal e feita a partir da fé mais madura que se possa ter) será viver aquela mediação na qual o dirigido – com Deus devidamente presente – poderá continuar a fazer uso de seu discernimento, que é a pedra-chave da direção espiritual.

A pessoa, ao ser acompanhada, consegue evoluir no seu processo espiritual à luz de Deus. “A direção espiritual deve ter como finalidade o desenvolvimento total e global de toda pessoa humana” (Sciadini, 2006, p. 150).

Considerações finais

Este artigo é uma provocação para olhar a realidade dos catequistas que assumem de forma vital a missão de evangelizar através da catequese. Percebe-se que nas paróquias existem muitas pessoas de boa vontade, que estão dispostas a ajudar a dar catequese. Muitas vezes, porém, não tem a preparação adequada, mas se esforçam e se dedicam com toda vontade e criatividade. São verdadeiros discípulos-missionários (as) que dedicam sua vida pela catequese.

Com o reconhecimento através da instituição do ministério do catequista feito através da Carta Apostólica sob forma de “*Motu Próprio*” do Sumo Pontífice Francisco,

Antiquum Ministerium, percebe-se a importância de investir na formação integral dos catequistas atuais e dos futuros. A formação é fundamental para que o processo da catequese ande de acordo com os ensinamentos do Magistério da Igreja.

No decorrer dos estudos, durante a Escola de Catequese, surgiu a inquietação de investigar, sob a ótica da orientação espiritual, a vivência dos catequistas. Foi realizada uma pesquisa em duas etapas para ouvi-los, a fim de verificar se eles têm acesso ou não a orientação espiritual, e se existem pessoas preparadas e disponíveis para esse acompanhamento. Por fim, buscou-se entender se há compreensão a respeito da orientação espiritual.

Na primeira amostragem ficou evidente que muitos catequistas não compreendem o que significa a orientação espiritual, visto que mais de 60% responderam que possuem orientação espiritual regular, dado que não condiz com a realidade. Por este motivo, fez-se uma segunda amostragem. Ao tabular os dados, o gráfico inverteu, pois mais de 50% afirmaram não ter orientação espiritual regular. As definições dadas pelos participantes foram muito variadas, por vezes confusas. Com isso, fica demonstrada a necessidade de esclarecimento do que é orientação espiritual, do aconselhamento, de uma conversa com o grupo de catequistas. Há, portanto, um longo caminho a ser percorrido.

Muitos expressaram que gostariam de ter um acompanhamento de orientação espiritual, mas a dificuldade de encontrar pessoas preparadas ou mesmo de ter padres disponíveis e habilitados para realizar a orientação se sobressaiu, visto que muitos dos padres, são párocos e possuem uma demanda pastoral muito grande, e isso é uma dificuldade real para acompanhar pessoalmente seus catequistas. Outro fator de destaque é que muitos padres não possuem a preparação específica para realizar a orientação espiritual. Se queixam que não têm tempo hábil para atender os catequistas e outros paroquianos devido às inúmeras responsabilidades paroquiais.

Ao concluir este artigo, fica a certeza de que é necessário investir em pessoas leigas e religiosas na preparação para o ministério da orientação espiritual, para que, assim, possam ser uma mediação verdadeira na orientação das pessoas nas paróquias, de modo especial os catequistas, evangelizadores imediatos de crianças, adolescentes, jovens e adultos. Eles merecem ser acompanhados por meio da orientação espiritual. Ao investir na formação e preparação de pessoas para o

ministério da orientação espiritual, reporta-se ao desejo da Igreja do serviço a ser exercido na sinodalidade, como bem expressou o Santo Padre, o Papa Francisco.

Referências

BÍBLICO-CATEQUÉTICA. A espiritualidade do catequista - Um subsídio para os catequistas de base cultivarem sua espiritualidade. **Revista de Catequese**, São Paulo, v. 20, n. 79, jul./set. 1997.

CARVALHO, H. R. **Elementos Fundamentais da Espiritualidade do Catequista**. São Paulo: Paulus, 2014.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Crêterios e Itinerários para a Instituição do Ministêrio de Catequista**. Brasília: Edições CNBB, 2022. (Documentos da CNBB 112).

DICIONÁRIO ON-LINE. **Significado de escutar**. Disponível em: <https://www.significados.com.br/escutar/>. Acesso em: 01 set. 2023.

DICIONÁRIO ON-LINE MICHAELIS. **Etimologia da palavra orientação**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=laGxd>. Acesso em: 11 fev. 2023.

EQUIPE DO ECOando. **Catequese Hoje**. Novas ideias para evangelizar no terceiro milênio. São Paulo: Paulus, 2003.

MATOS, H. C. J.; SATLER, F. A. **Iniciação à Espiritualidade cristã para leigos**. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2008.

MIRANDA, T. R. **A direção espiritual**. Pastoral do acompanhamento espiritual. São Paulo: Paulus, 2009.

PAPA FRANCISCO. Carta apostólica sob forma de "*motu proprio*". **Antiquum ministerium**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html. Acesso em: 12 fev. 2024.

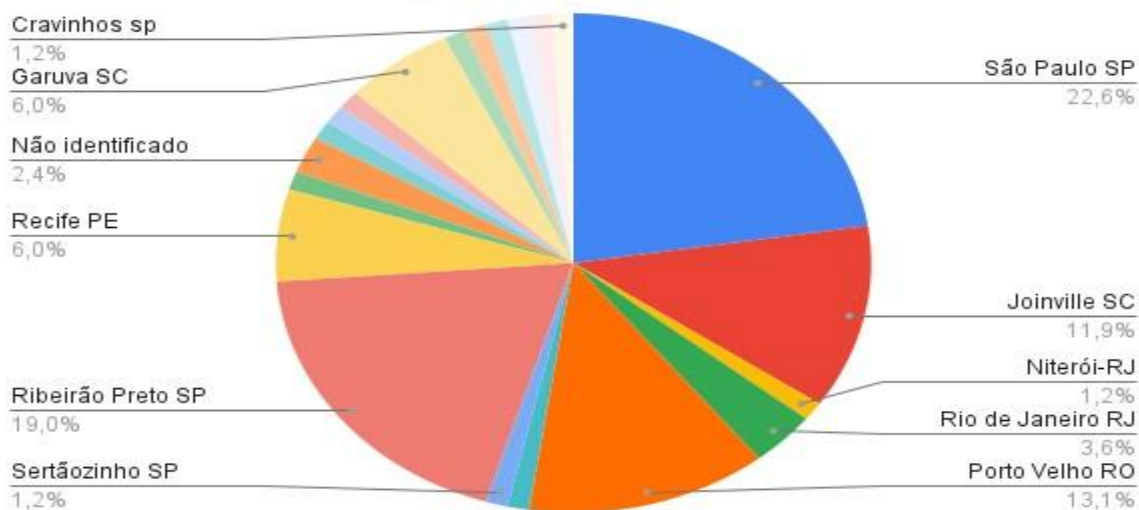
PONTIFÍCIO CONSELHO PARA PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Diretório para a catequese**. São Paulo: Paulus, 2020.

SCIANDINI, F. P. **A pedagogia da Direção Espiritual**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

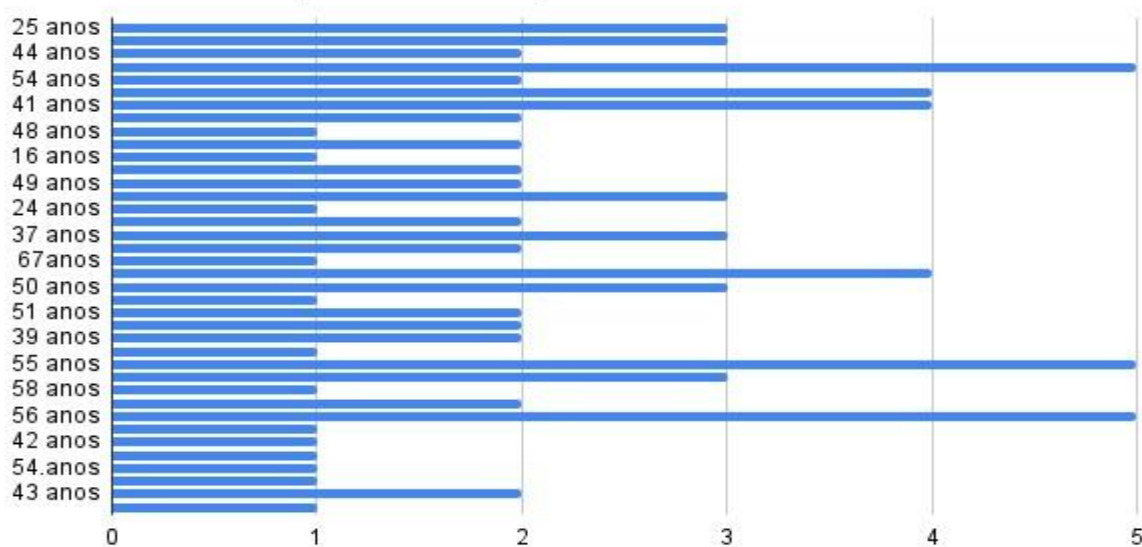
ANEXOS

PESQUISA 1

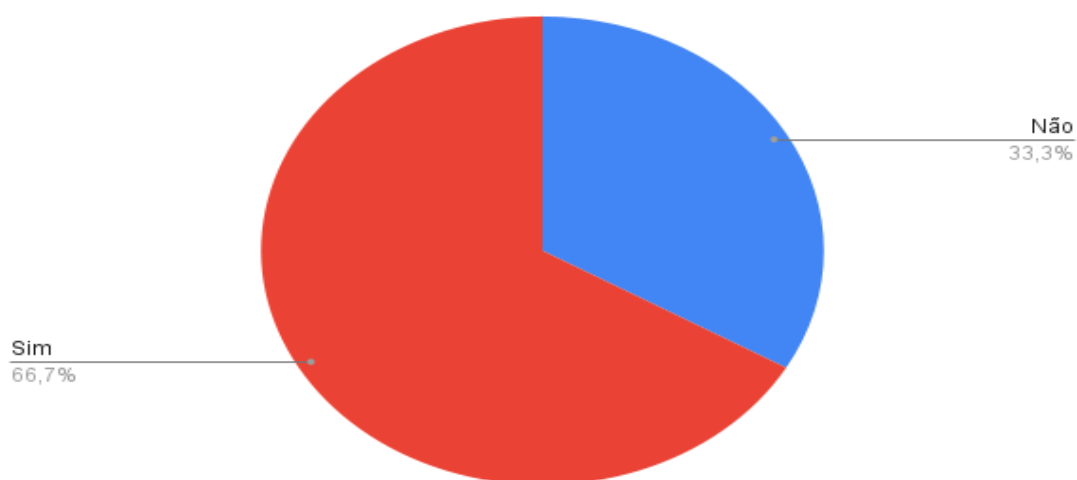
Cidade - Estado -Pesquisa 1



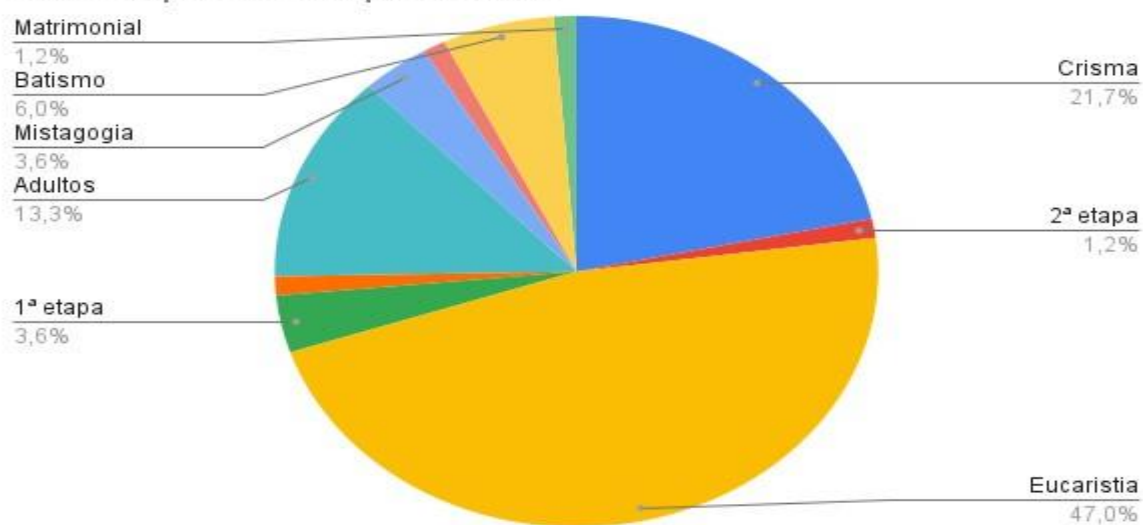
Idade dos catequistas - Pesquisa 1



1 - Catequista, você tem orientação espiritual regular?

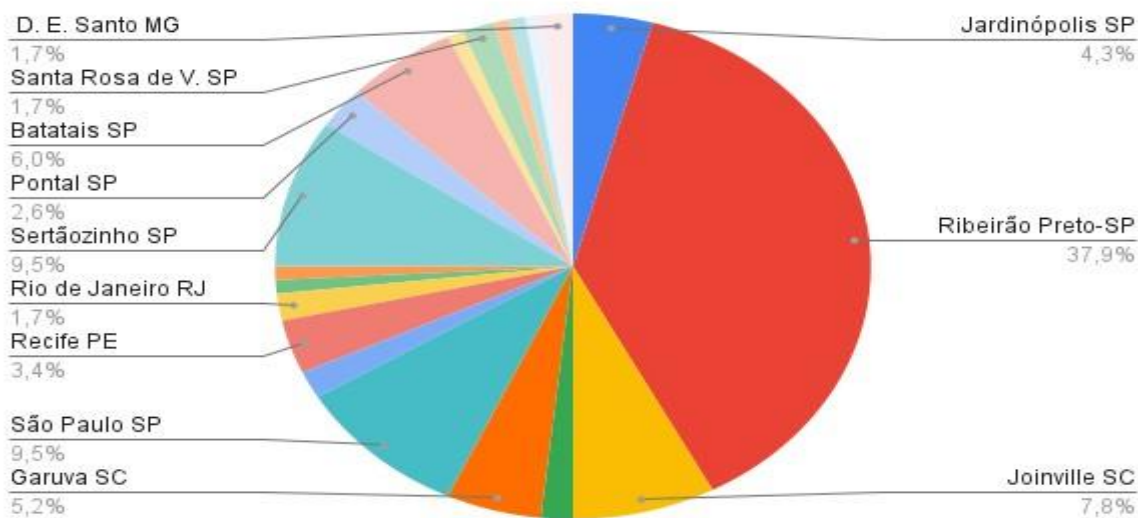


Qual etapa da catequese atua?

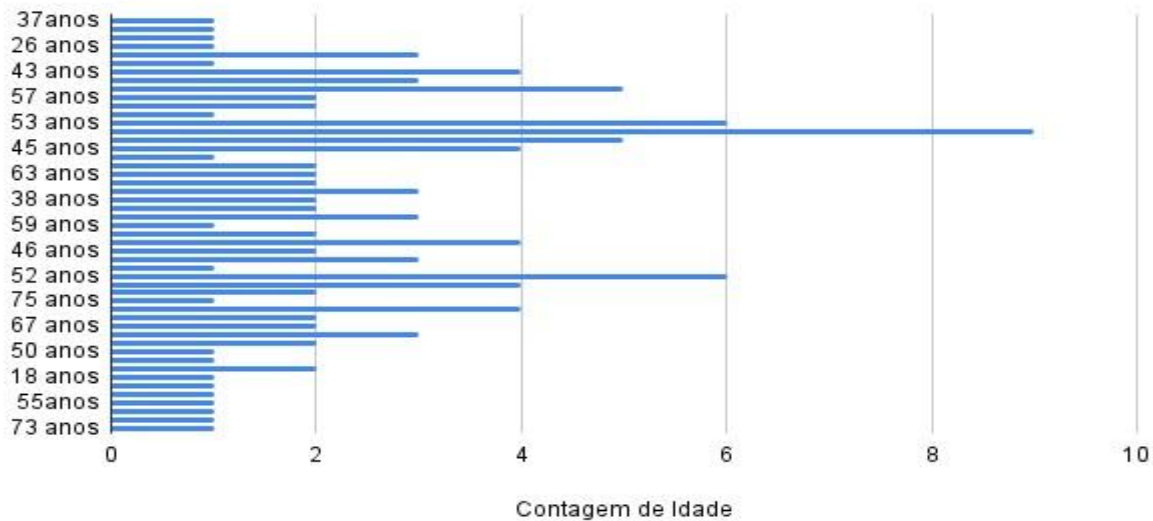


PESQUISA 2

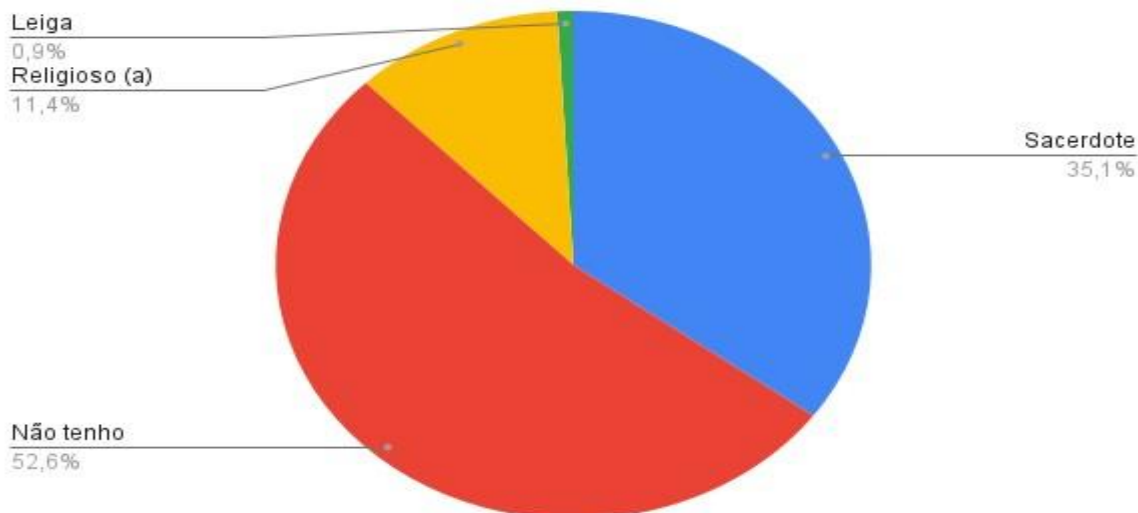
Cidade / Estado



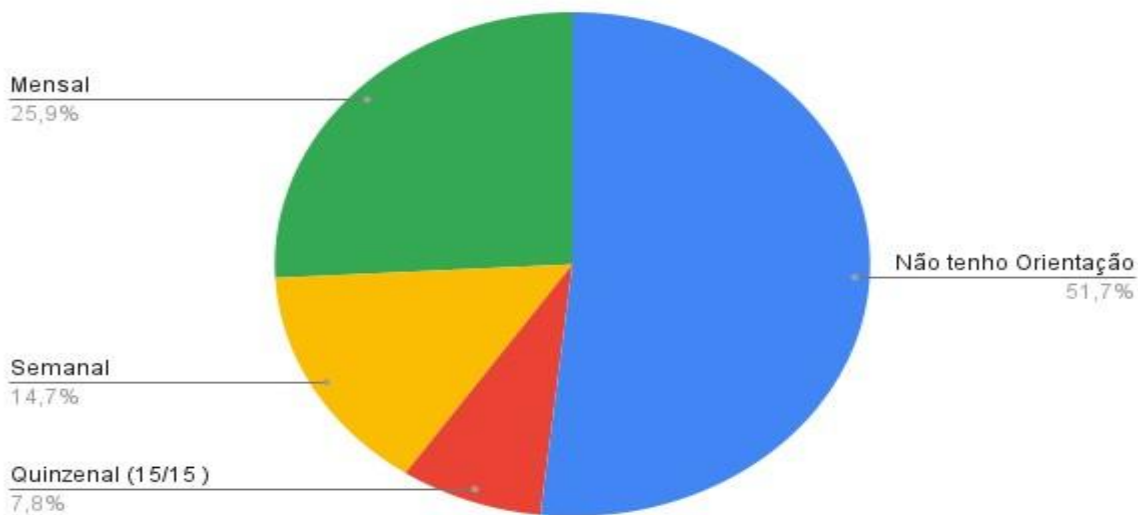
Contagem de Idade



Com quem faz a orientação espiritual?



Qual a periodicidade da sua orientação espiritual?



Recebido:25/07/2025
Aprovado: 20/10/2025



Dilson Brito da Rocha*

João Paulo Martins**

Maria Luísa Ramalho Ferreira da Silva***

RESUMO

Nosso objetivo neste estudo é discorrer, a partir de um corte fenomenológico, acerca do *modus operandi* com o qual os pensadores medievais, responsáveis por uma espécie de síntese entre filosofia e teologia, elaboraram o lógos metafísico. Não deixaremos de discutir o legado filosófico que eles receberam dos gregos, principalmente as teses platônicas e aristotélicas. É evidente que a filosofia “profana” foi requintada a fim de que se convertesse em uma “filosofia eterna”, como é habitualmente alcunhada a filosofia cristã. Os Padres da Igreja, localizados na era patrística, tem um papel legitimado e atual nesta empreitada, uma vez que são os encarregados pelo núcleo da teologia cristã, não sendo à toa o fato de serem incluídos na Tradição eclesiástica, constituindo, dessarte, uma das fontes mais abundantes nesta seara. De todo modo, o labor medieval é inesgotável, o que reclama um aprofundamento inadiável, a fim de melhor compreender a fenomenologia, aquela que inaugura a filosofia contemporânea, em suas várias faces.

Palavras-chave: Pensadores medievais. Lógos metafísico. Gregos. Filosofia cristã. Fenomenologia.

The relationship between phenomenology and medieval philosophy

ABSTRACT

Our objective in this study is to discuss, from a phenomenological point of view, about the *modus operandi* with which medieval thinkers, responsible for a kind of synthesis between philosophy and theology, elaborated the metaphysical logoi. We will not fail to discuss the philosophical legacy they received from the Greeks, especially the Platonic and Aristotelian theses. It is evident that the “profane” philosophy was refined in order to convert it into an “eternal philosophy”, as Christian philosophy is usually called. The Fathers of the Church, located in the patristic era, have a legitimate and current role in this endeavor, since they are in charge of the hard core of Christian theology, not being by chance the fact that they are included in the ecclesiastical Tradition, thus constituting a of the most abundant sources in this area. In any case, the medieval work is inexhaustible, which calls for an urgent deepening, in order to better understand phenomenology, the one that inaugurates contemporary philosophy, in its various faces.

Keywords: Medieval thinkers. Metaphysical logoi. Greeks. Christian philosophy. Phenomenology.

* Doutorando em Psicologia na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). E-mail: dilsondarocha@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0985180624055814>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9736-9039>.

** Doutorando em Psicologia na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). E-mail: johnny.jp1233@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8245185482478992>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3808-0662>.

*** Bacharela em Psicologia pela Faculdades Integradas de Bauru (FIB). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2206505446349288>.

Entre a filosofia platônica-aristotélica e a ascensão da filosofia cristã: o período helenístico

Conforme Chauí (2010), o período helenístico é geralmente apresentado na história da filosofia dividido em dois períodos, a saber, o primeiro chamado antigo, que se refere à elaboração propriamente grega de escolas e sistemas filosóficos¹; e o segundo, denominado de romano ou imperial, que corresponde ao momento em que a dominação romana proporcionou transformações e reformulações a partir da cultura de Roma e da língua latina. Este período é designado, tradicionalmente, como o período da história grega que se estende do império helenístico de Alexandre até a Roma republicana e imperial.

Sobre o desenvolvimento filosófico deste período, é comum historiadores e intelectuais proferirem que a época helenística se caracteriza, principalmente, pelo desenvolvimento de uma moral do indivíduo voltado para a interioridade, dado as transformações políticas e governamentais que, supostamente, haviam privado os gregos de uma espécie de liberdade política. No entanto, Hadot (2014) alerta que há um complexo conjunto de circunstâncias históricas e que as escolas do período helenístico nunca deixaram de se interessar por política, bem como de desempenhar um papel na mesma, sendo assim, o que o autor evidencia é que, mesmo que a ética tenha sido a forma de pensar mais difundida nesse período, as outras esferas não podem ser desconsideradas.

Para Hadot (2014), a filosofia helenística² se desenvolveu de forma profundamente marcada pelo espírito socrático, o que significa dizer que mais uma vez as noções são marcadas estruturalmente pela decisão ontológica dos gregos de estabelecer o ser como presença constante. Isso se mostra na seguinte explanação:

¹ O helenista Pierre Hadot (2014) nos diz que o primeiro período foi marcado pela descoberta dos gregos da imensidade do mundo e de outras culturas. Nesse sentido, devido à expedição de Alexandre e sua missão civilizatória, expandiu-se a influência grega desde o Egito até Samarcanda, Tchkent e Índia, bem como houve o início de intensas trocas comerciais com a Ásia central, com a China, África e com o Oriente europeu. Trata-se de acontecimentos históricos que possibilitaram a propagação e consequente mistura de tradições, de religiões, de ideias e de culturas.

² O principal objetivo das escolas filosóficas era uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana. Essa miséria para os cínicos seria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os epicuristas pela investigação dos falsos prazeres, para os estoicos pela perseguição do prazer e do interesse egoísta e para os cétricos pelas falsas opiniões. De modo geral, a máxima dos helenísticos será a renúncia a tudo que não depende de nós para a busca do que depende de nós, isto é, a busca do *lógos* que habita todo o ser humano (Chauí, 2002; Hadot, 2014).

Quer reivindicarem ou não a herança socrática, todas as filosofias helenísticas admitem, com Sócrates, que os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, portanto estão na ignorância: o mal não está nas coisas, mas no juízo de valor que os homens atribuem a elas. Trata-se de os homens cuidarem de mudar seus juízos de valor: todas essas filosofias se querem terapêuticas. Contudo, para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e de ser. É graças a essa escolha, a filosofia, que ele atingirá a paz interior, a tranquilidade da alma (Hadot, 2014, p. 154-155).

Se, conforme supracitado, o homem deve escolher mudar sua maneira de pensar e de ser, sendo esta escolha a filosofia propriamente dita, o que se apresenta nesta tese é mais uma vez a colocação grega da questão do ser. Aqui pressupõe-se que o homem seria um ente que se dispõe cognitivamente para a apreensão do ser dos entes e que tal apreensão poderia ser realizada no interior da constituição de enunciados que revelam o que é ente e o que não é; só assim seria possível o domínio do ente homem para a sustentação da pretensão na mudança deste em seu modo de pensar e ser. Isto é, aqui se apresenta a continuação propriamente dita da definição de filosofia como a encarregada pelo conhecimento puro e *a priori*, da ontologia grega da presença constante e passível de ser apreendida em sua plenitude, ou conforme empregado por Nietzsche, de ser dominado (Casanova, 2015).

Salvaguardada a estrutura de base de todo o desenvolvimento do pensamento ocidental posterior a filosofia platônica-aristotélica é que podemos explanar a respeito da transformação na forma de ensino das diversas escolas filosóficas que ocorreu entre o primeiro e segundo momento do período helenístico. Desde Platão, criador da Academia, e de Aristóteles, fundador do Liceu, a atividade escolar consistia em formar os alunos nos métodos de pensamento e de argumentação, em suma, o ensino se desenvolvia sempre baseado no diálogo. Tanto que até o período helenístico antigo os membros importantes da escola (geralmente denominados de anciãos) mantinham frequentemente opiniões muito diferentes, ainda que partissem das noções formuladas pelos respectivos fundadores da escola (Hadot, 2014).

Entre o período helenístico antigo e o início da conquista romana, a partir do século I a.C., as instituições escolares filosóficas se democratizaram em termos de expansão geográfica, se descentralizando de seu polo em Atenas. Isto é, as demais circunstâncias históricas transformaram profundamente o ensino de filosofia, sendo assim, esse ensino baseado no desenvolvimento da argumentação por meio da dialética fora se dissipando e dando espaço para uma tendência doutrinal, na qual a

formação dos alunos não se proporá, não mais, em discutir a verdade (já desarticulada do sentido originário de *aléthéia*), mas em aprender a verdade a partir da explicação professoral e das leituras dos textos das “autoridades” (filósofos como Platão, Aristóteles e Crisipo), de forma a apreender o conteúdo de tais obras (Hadot, 2014).

Ensinar filosofia agora passa a ser sinônimo de ler Platão, para os platônicos, de ler Aristóteles, para os aristotélicos e de ler Crisipo, para os estoicos. E assim, a discussão não gira em torno propriamente dos problemas, já não se fala diretamente das coisas, mas do que os “chefes” disseram a respeito das coisas. A questão não é mais colocada como, por exemplo, “O mundo é eterno?”, mas sim como: “Pode-se admitir que Platão considera o mundo eterno?”. Isso nos mostra que a tendência, a partir dessa transformação no método de ensino, consiste em representar a verdade como fidelidade à tradição recebida das “autoridades”. Para Hadot (2014), a escolástica da Idade Média herda tal discurso filosófico, orientando-se, assim, a partir da busca por uma formulação racional do pensamento que se elabora consciente e voluntariamente a partir de um texto que é considerado como autoritativo. Nesse sentido, para o helenista, a tradição histórica é a norma da verdade e, sendo assim, verdade e tradição, razão e autoridade se identificam. Portanto, a investigação da verdade pode consistir apenas na exegese de um dado preexistente e revelado.

A concepção do cristianismo como a filosofia eterna por meio da noção de *lógos* metafísico

Vimos que apenas os pensadores primordiais, que pensaram a *physis* em seu desabrochar que ao desvelar-vela, puderam conceber o *lógos* como o enunciado de algo que ao se enunciar, se enuncia. Tal concepção fora perdendo espaço, até desaparecer em seu sentido originário, para a concepção do *lógos* metafísico. Nessa perspectiva, a investigação da verdade era feita partindo de um dado preexistente e tido como “revelado”, esta forma de investigação consiste, propriamente, de autonomização da verdade, conforme aponta Casanova (2015). Com Platão, Aristóteles e com suas formulações acerca do sentido do ser, se deu a abertura do horizonte no qual fora possível um paulatino processo de autonomização da proposição e concepção de sua constituição como o lugar originário (enquanto gênese) de verdade. E assim, os gregos não mais se atinham ao caminho que conduz

a uma determinada proposição, mas já a tratavam como se ela tivesse uma consistência própria e independente, sendo dada como um pressuposto *a priori*, uma verdade primeira.

Esta verdade deixou de ser uma determinação ontológica do ser para se mostrar como uma propriedade em si mesma e independente do mundo fático que fora amplamente buscada nos projetos, obras e sistemas intelectuais posteriores à filosofia platônica-aristotélica. Não obstante, a filosofia medieval traz como proposta justamente a busca pela verdade absoluta, ou seja, aquela que não é suscetível ao devir. Segundo Cabral (2011), o que permaneceu da passagem da Antiguidade para a Idade Média foi, propriamente, a noção de que o verdadeiro aparece na luz da verdade. Uma luz que transcende toda e qualquer verdade determinada, uma luz que é procedente de um princípio absoluto, o qual ilumina e gera todas as verdades imutáveis. Já na antiguidade este princípio fora identificado como Deus pelos estóicos, por exemplo, como o primeiro motor imóvel por Aristóteles, como o Bem na teoria das ideias de Platão. Este primeiro princípio absoluto, agora, na era medieval, é propriamente Cristo, por isso, Agostinho chama Deus de “Pai da Verdade” e o invoca em oração, considerando-o fonte de tudo o que é verdadeiro³. Ora, se agora o Deus cristão fora considerado como o princípio absoluto, o pai da verdade, *lógos* pode passar a ser considerado, nessa perspectiva, como a Palavra criadora e reveladora de Deus.

Ainda que o cristianismo expressasse uma mensagem totalmente estranha aos gregos e à própria perspectiva da filosofia (que é a mensagem de que, pelas palavras de Jesus, se anuncia a iminência do fim do mundo e o advento do reino de Deus), a filosofia cristã se tornou possível a partir da abertura fática da perda do sentido originário da noção de *lógos*. Na interpretação do helenista Pierre Hadot, a lei divina é o *lógos* dos filósofos gregos ao passo que é, também, o *lógos* cristão no interior do cristianismo e da própria filosofia medieval. Hadot (2014, p. 334) apresenta o prólogo do Evangelho de João que mostra a forma como fora possível que o cristianismo fosse concebido como uma filosofia. Não qualquer filosofia, mas a filosofia eterna.

³ Agostinho propõe que a verdade habita no coração do homem, para tanto, o mesmo pede que o homem se volte para dentro de si, para que ele se aproprie da Verdade, de forma que verdade parece reduzir-se à interioridade, o que equivale dizer, conforme Cabral (2011), que ela é subjetiva.

No início [ou “No Princípio”, isto é, em Deus, como o compreendem certos exegetas] era o Verbo, e o Verbo estava voltado para Deus, e o Verbo era Deus [...].
 Tudo foi feito por meio dele;
 e sem ele nada se fez do que foi feito.
 Nele estava a vida,
 e a vida era a luz dos homens [...]
 E o Lógos se fez carne
 e habitou entre nós
 e nós vimos sua glória,
 glória essa que, Filho único cheio de graça e de verdade, ele tem de parte de Pai.

Para Hadot (2014), o vocabulário do evangelista se aproxima consideravelmente ao vocabulário próprio da filosofia grega. Isso, pois, a Palavra substancial de Deus poderia ser concebida como a Razão que cria o mundo e que guia o pensamento humano, nesse sentido, considera-se que já na filosofia grega antiga existisse uma teologia sistemática, presente em Timeu, em Platão e desenvolvida em Aristóteles, tradição esta que apresentava e distinguia as diferentes fontes de revelação, os modos de ação e os diferentes graus da realidade divina. Para o neoplatônico Amélio, o evangelista João descreveu em seu prólogo a Alma do Mundo, a qual é divina, mas encontra-se misturada de alguma maneira ao corpo, à matéria. É neste sentido que alguns pensadores conceberam que mesmo antes de Cristo, aqueles que levaram a vida segundo a razão (*lógos*), ainda que ateus, eram cristãos.

Na época do nascimento do cristianismo, nos séculos I e II, os escritos cristãos esforçavam-se para apresentar o cristianismo sob uma forma compreensível ao mundo greco-romano, para tanto, utilizaram da noção de *lógos* para definir o cristianismo como a filosofia. Segundo Störig (2009), os primeiros responsáveis por estes escritos cristãos foram os chamados apologistas, que significa os “defensores”, pois foram assim considerados, visto que buscavam defender o cristianismo contra o julgamento pagão dos letrados. Isso se deu, tendo em vista que os primeiros cristãos ascenderam no interior das camadas mais baixas da população: estes tinham um contato superficial com a formação clássica, sobretudo, por não falarem latim, tampouco grego. Os apologistas perceberam como uma necessidade para o fortalecimento do cristianismo a conquista do âmbito dos letrados, ou da filosofia propriamente dita. Assim fora possível que, um século após a morte de Cristo, os

crístãos apresentassem o cristianismo não somente como uma filosofia (um fenômeno da cultura grega), mas como a *filosofia eterna*⁴. Conforme aponta Hadot:

Se os crístãos puderam retomar a palavra grega *philosophia*, para designar essa perfeição da vida crístã que é o monaquismo, é que essa palavra designava bem um modo de vida, de maneira que, retomando-a, os filósofos crístãos foram levados a introduzir no cristianismo práticas e atitudes herdadas da filosofia profana. Isso não deve causar espanto: vida filosófica e vida monástica teriam muitas analogias (Hadot, 2014, p. 348).

Deste modo, a transmutação do cristianismo em uma filosofia já mostra seus indícios entre os primeiros apologistas Justino e Tertuliano, mas avança consideravelmente em Alexandria, no século III, com Clemente de Alexandria. Conforme mostrado anteriormente, consistia em um objetivo comum das escolas filosóficas do período helenístico a busca pela tranquilidade da alma. Para Clemente de Alexandria, era necessário que a lei divina inspirasse o temor, para que o filósofo pudesse adquirir e conservar esta tranquilidade da alma, devido à prudência e à atenção consigo mesmo. Ora, paz da alma, ausência de paixões e a “vida conforme a natureza e a razão” são categorias da filosofia helenística, portanto profana, que prosseguem sendo colocados sob a ótica do Deus crístão na era patrística⁵ (Störig, 2009).

Os exercícios espirituais propagados no interior das diversas escolas do período helenístico voltavam-se para uma atenção consigo mesmo em busca da tranquilidade da alma. Conforme vimos anteriormente, a máxima helenística está voltada para a renúncia de tudo o que não depende de nós para a busca do que depende de nós, para tanto, volta-se aos próprios juízos e à transformação destes por meio de exercícios de modificação do ser e do pensamento humano. A atenção consigo mesmo fora considerada uma atitude fundamental entre os estoicos e entre os neoplatônicos, a qual fora reencontrada mais uma vez sob o pano de fundo do cristianismo.

⁴ Ressalta-se que as relações entre o judaísmo e os gregos não se restringem à sua ascensão no período helenístico, mas destaca-se que a acomodação deste paradigma à mentalidade e à filosofia grega ganhara espaço nas conjunturas fáticas que possibilitam a aproximação de nações, iniciada pelas expedições geográficas de Alexandre e a ascensão de Roma como potência dominante no mundo mediterrâneo (Störig, 2009; Hadot, 2014).

⁵ Era patrística é uma designação historiográfica que corresponde ao primeiro período da Idade Média que vai do período apostólico ao século VIII. A palavra patrística vem do latim *pater* que significa pai e refere-se aos Padres da Igreja (Störig, 2009).

Tal perspectiva está presente, por exemplo, no sermão de Basílio de Cesareia, o qual profere que guardar-se a si mesmo é animar em nós os princípios racionais de pensamento e de ação que Deus colocou em nossa alma, de forma que nós devemos zelar por nosso espírito e nossa alma, não pelo nosso corpo e nossos bens. Para tanto, é preciso que zelemos, também, pela beleza de nossa alma por meio do exame de nossa consciência, ou seja, conhecendo a nós mesmos. Sendo assim, trata-se mais uma vez de uma máxima socrática em colocação (Hadot, 2014).

Para Störig (2009), o dogma central do cristianismo fora desenvolvido de forma clara, sobretudo por Paulo, na ideia de renascimento do homem por meio da misericórdia divina em Cristo. O que quer dizer que mais uma vez as paixões e a vontade do homem, de modo geral, deveriam ser suprimidas para que assim o homem, enquanto criatura de Deus⁶, assumia a posição de viver conforme a vontade divina. O renascimento é justificado tendo em vista que a própria natureza humana estaria, desde o princípio, destinada ao pecado. Ainda que, na filosofia cristã, os exercícios espirituais estejam atrelados a um Deus salvador, torna-se evidente a semelhança com a filosofia e suas práticas ascéticas destinadas a realizar o triunfo da razão sobre as paixões. Razão esta que no interior da filosofia cristã, neste sentido, é propriamente Deus.

Hadot evidencia esta semelhança mediante duas sentenças, sendo a primeira proferida por Evágrio Pôntico:

Separar o corpo da alma pertence apenas Àquele que nos uniu; mas separar a alma do corpo pertence precisamente àquele que tende à virtude. Pois nossos Padres denominam *anacorese* [a vida monástica] o exercício para a morte e fuga do corpo (Hadot, 2014, p. 347).

E a segunda escrita pelo neoplatônico Porfírio:

O que a natureza ligou, ela o desligou, mas o que a alma ligou, é a alma que o desliga. A natureza ligou o corpo na alma, a alma ligou-se a si mesma no corpo: portanto, a natureza desliga o corpo da alma, mas a alma desliga-se a si mesma do corpo (Hadot, 2014, p. 347).

⁶ Para Heidegger (2009), a concepção do ente homem como criatura de Deus tornou possível uma concepção de verdade (*veritas*) na tradição metafísica medieval, segundo a qual a verdade advém do ente mesmo. Isto, pois, todo ente, uma vez que é criado por Deus, precisa ser pensado por Deus e, tendo em vista que Deus não erra, pois é princípio absoluto, o ente homem só pode ser verdadeiro enquanto produto de Deus. Nesse sentido, há a tese: todo ente é verdadeiro. Pois todo ente é produto divino. Concepção que difere totalmente da noção mesma da verdade do ser na lida heideggeriana.

Ambos descrevem uma terapêutica das paixões, um caminho que levaria a uma libertação total, passando pela desvinculação dos objetos. Caminho este que é percorrido de acordo com a atenção sobre si mesmo, traduzida como uma espécie de domínio, um controle de si, para que se possa obter pelo hábito e pela perseverança a supressão das paixões para a ascensão da razão. Este tema aparece também em Clemente de Alexandria, o qual defende que a real piedade para Deus corresponde ao separar-se sem retorno do corpo e de suas paixões; segundo o mesmo, é por este motivo que Sócrates havia chamado a filosofia de “exercício para a morte” e que Platão havia evidenciado a necessidade de se renunciar aos sentidos para o reconhecimento das verdadeiras realidades (Hadot, 2014).

Além destas semelhanças, havia também semelhança no método mesmo de ensino destas escolas. Como vimos, a tendência doutrinal do ensino filosófico se tornou vigente no período helenístico e, sendo a filosofia cristã a um só tempo um discurso e um modo de vida, o conteúdo desta era, também, exegético. O que quer dizer que de modo preponderante as escolas voltavam-se aos textos dos fundadores e assim permaneciam “fiéis” às autoridades. Ou seja, assim como os platônicos propunham um curso de leitura dos diálogos de Platão correspondente ao processo de progressão espiritual, os cristãos propunham aos seus discípulos a leitura na seguinte ordem: o livro bíblico de Provérbios; o Eclesiastes; e depois o Cântico dos Cânticos. Para o apologista Orígenes, este sistema corresponde à ética, a qual proporciona uma purificação prévia, também à física, que ensina a desvencilhar-se das coisas sensíveis, e à teologia, que leva à união com Deus (Hadot, 2014; Störig, 2009).

Realismo e nominalismo na era escolástica na chamada “disputa dos universais”

Conforme já mencionado, Hadot (2014) compreende que a própria tradição da escolástica em seu caráter de ensino doutrinal fora herdada do método filosófico valorizado no fim da Antiguidade⁷. E, assim, a partir do ensinamento e da educação

⁷ A partir do século XIII dois novos acontecimentos fáticos terão grande influência no pensamento da Idade Média. Trata-se primeiro da aparição das universidades que surgem para organizar um curso escolar em um ano letivo, com aulas, exercícios de discussão e exames, e que emerge ao mesmo

do clero nos colégios conventuais é que a filosofia neste período se desenvolveu. Sendo assim, do século IX ao XII a filosofia grega, a partir de algumas obras de Platão, de Aristóteles e de Porfírio, foram utilizadas não só em discussões teológicas, mas serviram também para elaborar diferentes representações do mundo.

Segundo Störig (2009), este período corresponde à chamada escolástica primitiva e caracteriza-se por um despontar do método escolástico, que não consiste propriamente em encontrar a verdade, pois esta já é dada como a verdade revelada da Salvação, mas consiste em, por meio do pensamento racional, adquirir elevada compreensão das verdades e da fé, para posteriormente proporcionar à verdade da Salvação uma forma ordenada e sistemática, para assim, mediante argumentos filosóficos, poder refutar as objeções contra ela. Pretensão esta que consiste em uma impossibilidade tanto para o pensador precedente a este momento, Agostinho, quanto ao principal expoente da alta escolástica, período posterior a este, Tomás de Aquino.

Sendo assim, de modo geral, a filosofia da era escolástica tinha como tarefa tornar inteligível e argumentar logicamente aquilo que a crença já possuía como verdade irrefutável, crença que fora proferida pelos representantes da patrística e que consta nas Sagradas Escrituras como a mensagem de Jesus e de seus apóstolos, ou seja, os escolásticos já encontraram tal estrutura dogmática fundamentalmente pronta, sendo sua tarefa organizá-la e torná-la compreensível. O período escolástico é comumente exposto em outros dois subperíodos, mas o que nos chama a atenção, até para o intuito desta pesquisa, é um movimento filosófico que já se evidenciara no neoplatonismo, que tornou a emergir no período primitivo, sendo atenuado por um tempo mediante uma solução provisória até reaparecer mais uma vez na fase da escolástica tardia e também na época da nova filosofia. Que é a questão que discute se a realidade pertence ao geral ou aos “universais”, que se desdobrou em um longo debate chamado de “disputa dos universais” (Störig, 2009).

Nos interessa o modo como a filosofia grega, sobretudo tendo por base Platão e Aristóteles, sobreviveu e se perpetuou durante a Idade Média por meio, também, da disputa dos universais; nesta, os pontos de vistas que se opõem, foram chamados de

tempo no seio da cidade em uma corporação intelectual de estudantes e de professores e na Igreja em um corpo dependente da autoridade eclesiástica. Segundo, da ampla disseminação das traduções de Aristóteles que possibilitou que a filosofia aristotélica desempenhasse um papel capital dentro das universidades, tanto no âmbito do ensino às artes liberais, quanto ao ensino propriamente teológico (Hadot, 2014).

realismo e de nominalismo. O realismo⁸ consistiria na concepção de que perante o particular o universal teria elevada realidade, ou seja, há a convicção da precedência das ideias gerais e sua realidade elevada perante as coisas isoladas, concepção esta que nos leva mais uma vez até o capítulo um, em que Platão, ao buscar a essência que subjaz a *physis*, a denominou de Ideia, tendo a colocado no mundo das ideias e contrapondo, assim, ao inferior mundo das aparências. Já o nominalismo concebe que tais conceitos gerais não existem em realidade, somente no intelecto, são apenas nomes, sendo assim a realidade se constituiria apenas das coisas isoladas.

Enfim, como vimos, em Platão há uma generalização do aspecto que promove presença aos entes, a ideia, já Aristóteles valoriza o composto entre matéria e forma, estes são partes essenciais da *physis*, ainda que um tenha primazia sobre o outro. Störig (2009) afirma que se os realistas tendiam a voltar-se para Platão, os nominalistas tendiam a voltar-se para Aristóteles. O que se destaca é que a filosofia fora colocada à serviço da teologia, de forma a manter a colocação acerca do sentido do ser, só que sob o pano de fundo do Deus cristão.

Referências

CABRAL, A. M. **Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger**. 2011. 778 f. Tese (Doutorado) – Centro de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia: dos Pré-socráticos a Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

⁸ Destaca-se que tal termo possa ser compreendido de modo equivocado. Realista pode ser visto como aquele que tende a manter-se na realidade espacial e temporal que nos cerca, contrapondo-se ao idealista. No entanto, para Störig (2009), no sentido escolástico do termo, realista poderia ser designado como justamente aquele que é idealista, isto é, que vê neste mundo mera aparência e concebe como verdadeira realidade as ideias.

HEIDEGGER, M. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

STÖRIG, H. J. **História Geral da Filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

Recebido: 11/10/2025
Aprovado: 20/10/2025



RESUMO

Este estudo tem como objetivo geral apresentar uma exegese da teoria da informação de Claude Elwood Shannon, abordando seus conceitos fundamentais, como entropia, capacidade de canal, redundância e codificação eficiente. A intenção é explicar como a teoria permite quantificar a quantidade de informação transmitida, independentemente de seu significado, e de que forma ela fundamenta o desenvolvimento de sistemas de comunicação mais confiáveis e eficientes. Para isso, o texto destaca os princípios matemáticos da teoria de Shannon, incluindo a relação entre previsibilidade de símbolos e quantidade de informação, além do papel da redundância na resistência da mensagem a ruídos. A metodologia empregada consiste na revisão teórica, fundamentada na leitura dos principais textos de Shannon sobre A Mathematical Theory of Communication. Assim, o artigo visa consolidar a compreensão dos conceitos da teoria da informação de maneira acessível, ressaltando a importância da separação entre informação e significado.

Palavras-chave: Shannon. Informação. Comunicação. Entropia. Codificação.

Conceptual aspects of Information Theory according to Claude E. Shannon

ABSTRACT

The general objective of this study is to present an analysis of Claude Elwood Shannon's information theory, addressing its fundamental concepts, such as entropy, channel capacity, redundancy, and efficient coding. The intention is to explain how the theory allows us to quantify the amount of information transmitted, regardless of its meaning, and how it underpins the development of more reliable and efficient communication systems. To this end, the text highlights the mathematical principles of Shannon's theory, including the relationship between symbol predictability and amount of information, as well as the role of redundancy in message resistance to noise. The methodology employed consists of a theoretical review, based on a reading of Shannon's main texts on A Mathematical Theory of Communication. Thus, the article aims to consolidate the understanding of information theory concepts in an accessible manner, emphasizing the importance of separating information from meaning.

Keywords: Shannon. Information. Communication. Entropy. Coding.

1 Introdução

A informação é uma daquelas palavras que parecem óbvias até que se tente defini-las. Seu uso cotidiano é tão amplo que seu significado depende fortemente do contexto em que é empregada. Não por acaso, diferentes autores, de matemáticos à filósofos, propuseram definições que refletem os aspectos que desejam destacar. O matemático George Lfrah (1997, p. 805-814), em *História universal dos algarismos*, por exemplo, chegou a reunir mais de duas dezenas de definições distintas de informação ao tentar construir uma formulação que fosse ao mesmo tempo ampla e precisa acerca da complexidade do termo. Em sentido semelhante, Keith Devlin (1995, p. 1-9) argumenta em *Logic and Information* que a insistência ao tentar construir uma única definição seria ingenuidade, uma vez que conceitos científicos frequentemente amadurecem ao longo do tempo, de modo que o que era entendido inicialmente é reformulado à luz de novos contextos e descobertas. Investigar a informação exige mais do que uma definição: exige situá-la historicamente, epistemologicamente e tecnicamente.

Warren Weaver, nessa perspectiva, acrescenta que informação é o grau de liberdade que se tem ao selecionar uma mensagem. Isso significa que, segundo Weaver, informação é uma medida da variedade de escolhas disponíveis quando se vai transmitir algo. Se só existe uma opção, não há liberdade de escolha, logo, nenhuma informação. Mas se há várias possibilidades e escolhemos uma, essa escolha reduz a incerteza, o que é interpretado como informação. A informação não está na mensagem isolada, mas no ato de escolher entre várias alternativas possíveis. É o contexto estatístico que dá sentido técnico ao termo. Na frase “o dado caiu no número 6”, para saber quanta informação a mensagem traz, é preciso conhecer: o dado tinha quantas faces? Era um dado comum de seis lados? Ou um especial com vinte? Esse conjunto de possíveis mensagens, com suas probabilidades associadas, é o que forma o contexto estatístico. A compreensão desse contexto é fundamental para calcular a entropia, que mede a informação na linguagem de Shannon.

Weaver ressalta que embora as mensagens, na prática, frequentemente tenham significado, esse aspecto não é levado em consideração pela teoria¹. E assim, reforça o que já havia dito Shannon, que os componentes semânticos, isto é, o que a mensagem quer dizer, ou a quais ideias e objetos ela se refere, são irrelevantes para os propósitos da engenharia da comunicação². “Frequentemente, as mensagens têm significado; isto é, elas se referem a, ou estão correlacionadas de acordo com algum sistema com certas entidades físicas ou conceituais. Estes aspectos semânticos da comunicação são irrelevantes para o problema de engenharia” (1949, p. 31). A preocupação da teoria está na eficiência e na fidelidade da transmissão, não nos conteúdos simbólicos.

Diante da compreensão de que a quantidade de informação está relacionada à incerteza e à escolha entre múltiplas alternativas, vamos explorar como essa quantificação é realizada e quais são seus limites. Para tanto, a teoria de Shannon apresenta conceitos essenciais, como a entropia, que permite medir essa incerteza de maneira objetiva. Assim, ao entender os fundamentos que sustentam a transmissão de informações, podemos aprofundar a análise sobre a eficiência dos canais de comunicação e os fatores que influenciam sua capacidade de transmitir dados de forma consistente.

2 Fundamentos da teoria de Shannon

A teoria da informação de Shannon se debruça sobre a transmissão eficiente de dados em vez de se preocupar com o significado intrínseco da informação. O valor da teoria reside na quantificação da informação, tratando-a não pelo seu sentido, mas pela sua codificação e pela probabilidade de ocorrência dos símbolos que a compõem. Pouco importa se a mensagem é uma declaração de amor ou uma lista de compras; a intenção é garantir que cada “pedacinho” da mensagem chegue ao destino sem perdas. Ou seja, a informação, para ser tratada e medida, precisava ser desvinculada de sua carga semântica. Precisava virar algo quantificável, como o

¹ “The word information, in this theory, is used in a special sense that must not be confused with its ordinary usage. In particular, information must not be confused with meaning” (Weaver *in* Shannon; Weaver, 1949, p. 8).

² “Frequently the messages have a meaning; that is they refer to or are correlated according to some system with certain physical or conceptual entities. These semantic aspects of communication are irrelevant to the engineering problem”.

bits.

Quanto à subjetividade do significado da informação, o sentido de uma mensagem depende da interpretação do receptor, o que significa que uma mesma sequência de símbolos pode gerar compreensões diversas, embora a informação transmitida em si seja idêntica. “Por exemplo: na mensagem ‘a bolsa caiu’ a quantidade de informação é sempre a mesma” (Pineda, 2006, p. 29). Para os indivíduos essa oração pode ter diversos significados, de uma mala caída no chão a uma queda no mercado financeiro, mas para um sistema de comunicação, a quantidade de informação que ela carrega é a mesma, pois se trata da mesma sequência de *bits*. O sistema não se importa com ambiguidade, ele só quer entregar os *bits*, o contexto e a interpretação ficam a cargo do usuário final. Fatores como o conhecimento prévio, o idioma e o interesse do receptor são elementos que influenciam a interpretação da mensagem, mas não alteram a quantidade de informação transmitida pelo canal³.

Segundo Shannon, o processo geral de comunicação envolve três elementos fundamentais: agentes, recursos e métodos. O emissor e o receptor são dois personagens importantes no processo de comunicação. O emissor é aquele que inicia a comunicação, que tem uma mensagem para compartilhar. O receptor está do outro lado, pronto para receber e compreender essa mensagem. Entre esses personagens existe o canal de comunicação, uma espécie de elo entre o emissor e o receptor. Este canal é o meio físico ou virtual por onde a mensagem transita. Em uma conversa, pode ser o ar o canal de comunicação, um cabo de fibra óptica para a internet, ondas de rádio para transmissão ou até mesmo um papel para uma carta. O canal é o “caminho” que a mensagem percorre. Geralmente, a mensagem não é transmitida em sua forma bruta, sendo necessário o emissor codificá-la. No contexto de Shannon, a codificação é o processo de transformar a mensagem original em um conjunto de símbolos discretos. Esses símbolos são como unidades básicas de informação – podem ser letras do alfabeto, números, *bits* (no caso de computadores), ou até mesmo tons musicais. O emissor, então, pega a sua mensagem e, usando um repertório de símbolos previamente acordados, que tanto

³ Nesse contexto, os conceitos de “sinal” e “ruído” são elementos bastante citados na teoria da informação. O sinal seria a própria mensagem em sua forma “viajante”, aquilo que será transmitido ou enviado. O ruído é tudo aquilo que atrapalha, que distorce, que tenta bagunçar a mensagem durante seu percurso.

ele quanto o receptor conhecem, a transforma. Por exemplo, se a mensagem é “cachorro”, ela pode ser codificada como uma sequência de *bits* que representa cada letra. Uma vez codificada, essa sequência de símbolos é enviada através do canal. Ao chegar ao receptor, o processo se inverte. O receptor recebe os símbolos codificados e precisa decodificá-los. Isso significa traduzir esses símbolos de volta para a mensagem original, usando o mesmo repertório e as mesmas regras que o emissor usou para codificar (Shannon, 1963, p. 33-35).

No artigo *A Mathematical Theory Of Communication*, Shannon propõe que a quantidade de informação de uma mensagem pode ser medida pela entropia, entendida como grau de incerteza e imprevisibilidade de um conjunto de símbolos.

Se uma fonte só puder produzir uma mensagem particular, sua entropia é zero, e nenhum canal é necessário. Por exemplo, uma máquina de computação configurada para calcular os dígitos sucessivos de π produz uma sequência definida sem elementos de aleatoriedade. Nenhum canal é necessário para transmitir isso a outro ponto (Shannon, 1949, p. 18, *tradução nossa*)⁴.

Diferentemente da entropia na termodinâmica, que está relacionada à desordem física, aqui o conceito de entropia diz respeito à quantidade de incerteza contida em uma mensagem. Quanto mais difícil for prever o próximo símbolo, maior é sua entropia. Se ao ler um texto uma letra aleatória aparece fora de qualquer padrão esperado, ela tem alta entropia. Já elementos esperados ou repetidos tendem a reduzir esse valor. Pode parecer contraintuitivo, mas é simples. A entropia é inversamente proporcional à informação que já se possui: quanto mais sabemos, menor a incerteza, e portanto, menor a entropia. Se temos certeza de que a próxima letra será “A”, a incerteza é nula e, logo, a entropia também. Mas se todas as letras possíveis têm igual probabilidade de ocorrer, estamos diante de uma entropia máxima, um cenário de máxima imprevisibilidade.

Shannon também explora a relação entre estrutura linguística e transmissão de informação. Ele observa que idiomas naturais possuem regras gramaticais, sintáticas e semânticas que moldam a forma como as mensagens são construídas, e, por consequência, a forma como devem ser modeladas para fins de transmissão

⁴ “If a source can produce only one particular message, its entropy is zero, and no channel is required. For example, a computing machine set up to calculate the successive digits of π produces a definite sequence with no chance element. No channel is required to ‘transmit’ this to another point”.

informacional. Para modelar essas mensagens é necessário considerar essas regras.

A mensagem pode ser de vários tipos: (a) Uma sequência de letras, como em um sistema de telégrafo ou teletipo; (b) Uma única função do tempo $f(t)$, como na rádio ou telefonia; (c) Uma função do tempo e de outras variáveis, como na televisão em preto e branco — aqui, a mensagem pode ser considerada como uma função $f(x, y, t)$ da intensidade da luz no ponto (x, y) e no tempo t em um tubo receptor; (d) Duas ou mais funções do tempo, por exemplo, $f(t)$, $g(t)$, $h(t)$ — isso ocorre na transmissão de som em “três dimensões” ou se o sistema visa atender vários canais individuais por multiplexagem; (e) Várias funções de várias variáveis — na televisão em cores, a mensagem consiste em três funções $f(x, y, t)$, $g(x, y, t)$, $h(x, y, t)$ definidas em um espaço tridimensional — podemos também pensar nessas três funções como componentes de um campo vetorial definido na região — de modo semelhante, várias fontes de televisão em preto e branco produzirem “mensagens” que consistem em várias funções de três variáveis; (f) Combinações variadas também ocorrem, por exemplo, na televisão com um canal de áudio associado (Shannon, 1948, p. 2, tradução nossa).

Outro aspecto crucial que Shannon destaca é o papel da redundância linguística. Ele argumenta que a repetição ou previsibilidade presente nas línguas naturais atuam como um mecanismo de segurança frente às imperfeições no canal de transmissão:

Uma aproximação do ideal teria a propriedade de que, se o sinal for alterado de maneira razoável pelo ruído, o original ainda poderá ser recuperado. Em outras palavras, a alteração geralmente não o aproximará mais de outro sinal razoável do que o original. Isso é obtido ao custo de uma certa quantidade de redundância na codificação. A redundância deve ser introduzida da maneira adequada para combater a estrutura específica do ruído envolvido. No entanto, qualquer redundância na fonte geralmente será útil se for aproveitada no ponto de recepção. Em particular, se a fonte já possuir certa redundância e não for feita nenhuma tentativa de eliminá-la para adequação ao canal, essa redundância ajudará a combater o ruído (Shannon, 1948, p. 24, tradução nossa).

Nesse sentido, a redundância inserida de forma estratégica desempenha um papel útil na construção da resiliência comunicacional. Quando a mensagem contém elementos previsíveis, seja por repetição de padrões sintáticos, estrutura esperada ou mesmo regras da linguagem, ela se torna mais fácil de recuperar, mesmo que partes sejam distorcidas ou perdidas durante a transmissão. É como se a própria estrutura da mensagem oferecesse ao receptor pistas para preencher as lacunas causadas pelo ruído ou outros tipos de interferências. Quanto maior a redundância,

menor é a entropia, a mensagem se torna mais previsível e, por consequência, mais tolerante a falhas. Isso é especialmente relevante em canais ruidosos, nos quais a integridade da transmissão pode ser comprometida. Por outro lado, uma comunicação com alta entropia, com pouca previsibilidade e mínima repetição, tende a carregar mais informação por símbolo, o que é ideal sob o ponto de vista da eficiência. No entanto, essa riqueza informacional exige maior precisão na transmissão e deixa o sistema mais suscetível a erros. Isso revela que um bom sistema de comunicação precisa equilibrar essas duas coisas, pois não adianta só mandar muita informação se ela for sensível a ruídos, nem mandar algo super resistente se for 90% repetição e 10% conteúdo.

A partir dessa base, Shannon avança para o conceito de entropia relativa, que tem o objetivo de comparar a quantidade de informação real produzida por uma fonte com o máximo de informação que ela poderia gerar, caso todos os símbolos tivessem a mesma chance de ocorrer. A ideia é simples: se certos símbolos aparecem com muita frequência, a mensagem se torna previsível e essa previsibilidade reduz a entropia. Assim, a entropia relativa funciona como uma medida do quanto ainda há de novidade ou surpresa na mensagem, em comparação com seu potencial máximo. Quanto mais próxima de 1 for essa medida, mais imprevisível e informativamente densa é a mensagem. Já valores baixos indicam alta redundância.

Outro ponto crucial da teoria de Shannon é entender que nem todo *bit* transmitido realmente carrega uma nova informação. Isso porque, durante o processo de comunicação, muitos *bits* são usados como sinais de controle ou para organizar a transmissão, por exemplo, *bits* de sincronização ou de confirmação, que não acrescentam conhecimento novo ao receptor. O que realmente importa na transmissão de informação é a quantidade de incerteza que ela consegue reduzir no receptor. Dessa forma, a mensagem consistente não é apenas o número de *bits* transmitidos, mas a quantidade de incerteza eliminada, a redução da dúvida sobre o conteúdo original da mensagem. Essa diferença nem sempre é visível, mas é fundamental para entender os limites de um canal de comunicação. Como Shannon aponta, “a capacidade de um canal é o supremo da taxa na qual a informação pode ser transmitida de forma confiável” (1948, p. 4) e também “a taxa máxima de transmissão de informação quando a probabilidade de erro é arbitrariamente

pequena” (1948, p. 40). Ou seja, não é só uma questão de quantidade de *bits* transmitidos por segundo, mas sim de quanto conteúdo informativo esses *bits* efetivamente carregam.

Essa distinção entre sinalização e informação ajuda a compreender o papel da redundância. Shannon observa que “em uma situação ideal, um *bit* de sinalização carregaria um *bit* de informação, mas isso muitas vezes não ocorre devido à redundância” (1948, p. 7). Essa redundância pode ser útil, por exemplo, para combater ruídos ou perdas, mas quando é excessiva e não aproveitada de forma inteligente, ela compromete o uso eficiente do canal. Para contorná-lo, Shannon propõe o uso de códigos eficientes, que buscam aumentar a entropia dos símbolos transmitidos e, assim, aproveitar melhor a capacidade do canal. Como ele explica, “por meio de uma atribuição adequada das probabilidades de transição, é possível maximizar a entropia dos símbolos no canal até atingir a capacidade do canal” (1948, p. 16).

Toda essa discussão aponta para o verdadeiro objetivo da teoria: garantir que os sinais enviados carreguem o máximo de informação útil possível, dentro dos limites do canal e enfrentando seus ruídos. A engenharia da comunicação, nesse contexto, se torna o esforço de codificar inteligentemente, reduzir desperdícios e equilibrar redundância e imprevisibilidade com precisão.

Até aqui foram discutidas apenas fontes de informação discretas ligadas à transmissão de textos por diversos métodos, porém, para fontes contínuas, a situação é diferente. Shannon justifica essa situação pelo fato de que os valores de uma fonte contínua não são restritos a valores discretos.

Considere o conjunto de mensagens de uma longa duração, digamos, T segundos. A fonte é descrita fornecendo a densidade de probabilidade, no espaço associado, de que a fonte selecionará a mensagem em questão $P(x)$ Como, geralmente, os canais têm uma certa quantidade de ruído e, portanto, uma capacidade finita, a transmissão exata é impossível. No entanto, isso não resolve a questão real. Na prática, não estamos interessados na transmissão exata quando temos uma fonte contínua, mas apenas na transmissão dentro de uma certa tolerância. A questão é: podemos atribuir uma taxa definida a uma fonte contínua quando exigimos apenas uma certa fidelidade na recuperação, medida de uma forma adequada (1948, p. 48, tradução nossa).

Nesse trecho, Shannon argumenta que não é realista esperar uma reprodução perfeita da informação gerada por fontes contínuas, como gravações de

som ou vídeo, pois todo canal possui limitações, sejam ruídos, perdas ou restrições de capacidade do canal de transmissão. O que se busca, na prática, é garantir que a recuperação ocorra dentro de um nível aceitável de qualidade, ou seja, com uma fidelidade suficiente.

Essa questão se conecta ao tratamento digital dos sinais contínuos. Como explica o próprio Shannon:

Muitas fontes de informação, como sinais de áudio ou vídeo em sua forma original, produzem sinais que variam continuamente no tempo e no espaço; ou seja, seus valores não são restritos a conjuntos discretos e finitos. Para transmitir esses sinais por sistemas digitais, eles são tipicamente “quantizados”, ou seja, convertidos em uma sequência de valores discretos (1948, p. 48, tradução nossa).

Grande parte das informações com as quais interagimos, fala, música, imagens em movimento, são naturalmente analógicas e contínuas. Isso significa que, a cada instante, o sinal pode assumir qualquer valor dentro de um intervalo, sem limitação a um conjunto finito de possibilidades. Já os sistemas digitais — como computadores e redes — funcionam exclusivamente com valores discretos. Para tornar esses dois mundos compatíveis, utiliza-se a quantização: um processo que agrupa esses valores contínuos em faixas e os representa por símbolos discretos (como os *bits* do código binário). A quantização, nesse contexto, atua como uma ponte entre o mundo físico e o digital.

A partir dessa diferenciação, Shannon introduz a ideia de fidelidade de reprodução e propõe uma conexão direta entre a qualidade desejada na recuperação da mensagem e a quantidade de informação necessária para alcançá-la. Quanto mais exigente for o padrão de qualidade, maior será a taxa de *bits* por segundo necessária para garantir que o sinal reconstruído se aproxime suficientemente do original.

Essa relação mostra que transmitir uma informação com boa qualidade depende da capacidade do canal disponível, ou seja, do quanto ele consegue “aguentar” de informação por segundo. Se a qualidade desejada for muito alta, é preciso que o canal consiga acompanhar esse fluxo. Caso contrário, mesmo que tentemos enviar todos os dados, o canal não dará conta, e a mensagem final chegará com perdas ou distorções. Ainda assim, isso não quer dizer que tudo está perdido: mesmo em canais limitados ou com interferências, é possível usar formas

inteligentes de codificação e organização dos dados para garantir que a mensagem chegue suficientemente fiel ao original, dentro de um nível de qualidade aceitável.

3 Considerações finais

A Teoria Matemática da Comunicação proposta por Shannon estabelece que a informação contida em uma mensagem pode ser quantificada por meio de uma medida chamada entropia, diretamente relacionada à distribuição de frequência dos símbolos transmitidos. Esses símbolos pertencem a um repertório finito, previamente definido, que dá forma à codificação das mensagens. Um dos aspectos mais inovadores da abordagem de Shannon está na separação entre quantidade de informação e significado: ele afirma que o conteúdo semântico é irrelevante para os propósitos da engenharia da comunicação.

A partir de uma abordagem estatística, Shannon mostra que a entropia se reduz a zero quando há certeza absoluta sobre qual símbolo será transmitido, indicando ausência total de novidade. Por outro lado, a entropia atinge seu valor máximo quando todos os símbolos possuem a mesma probabilidade de ocorrência, ou seja, quando a mensagem é completamente imprevisível. Essa relação entre previsibilidade e informação revela o impacto da teoria: quanto mais incerta for a próxima escolha, maior é a quantidade de informação carregada. E é justamente essa lógica matemática, livre de interpretações subjetivas, que contribui para o desenvolvimento de sistemas de comunicação mais eficientes e consistentes.

Referências

DEVLIN, Keith. **Logic and information**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

IFRAH, Georges. **História universal dos algarismos**: a inteligência dos homens contada pelos números e pelo cálculo. Tradução de Alberto Muñoz e Ana Beatriz Katinsky. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997

PINEDA, José Octávio de Carvalho. **A entropia segundo Claude Shannon**: o desenvolvimento do conceito fundamental da Teoria da Informação. 2006. 126 f. Dissertação (Mestrado em História da Ciência) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

SHANNON, Claude Elwood. A mathematical theory of communication. **Bell System Technical Journal**, v. 27, n. 3, p. 379–423; n. 4, p. 623–656, jul./out. 1948.

SHANNON, Claude Elwood; WEAVER, Warren. **The mathematical theory of communication**. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

WEAVER, Warren. Some recent contributions to the mathematical theory of communication. *In*: SHANNON, Claude E.; WEAVER, Warren. **The mathematical theory of communication**. Urbana: University of Illinois Press, 1949. p. 8.

Recebido: 07/09/2025
Aprovado: 20/10/2025



Bruno Gabriel Gomes Cardoso*

RESUMO

A relevância do estudo sobre a escrita da carta como recurso pedagógico para a alfabetização parte da possibilidade dos sujeitos aprendentes vivenciarem o caminho da construção da sua própria escrita diante de um meio de comunicação milenar, colocando a sua palavra no mundo. É compreendendo a complexidade do registro estrutural de um gênero textual, a epístola, que proporemos a experiência com a escrita de forma significativa, ou seja, que reflete sobre a sua própria palavra. O objetivo central deste trabalho é apresentar a importância da introdução da escrita de cartas no processo de alfabetização, como experiência formativa, potencializando a escrita, a leitura e, principalmente, a autonomia da palavra. O seguimento metodológico utilizado visita a literatura por meio da revisão bibliográfica, dialogando e demonstrando, através de algumas cartas, os caminhos da apropriação da escrita através do afeto. O que se pretende responder ao final desse ensaio é: de que maneira a carta pode ser um recurso pedagógico afetivo?

Palavras-chave: Cartas. Alfabetização. Afeto. Formação.

From literacy practice to writing about oneself: exposing words and emotions in the world

ABSTRACT

The relevance of the study on letter writing as a pedagogical resource for literacy enables learners to experience the process of constructing their own writing using an ancient means of communication, putting their words out into the world. It is by understanding the complexity of the structural register of a textual genre, which refers to the epistle, that we will propose the experience of writing in a meaningful way, that is, one that reflects their own words. The central objective of this work is to present the importance of introducing letter writing into the literacy process as a formative experience, enhancing writing, reading, and, above all, the autonomy of the word. The methodological approach used visits the literature through a bibliographic review, dialoguing and demonstrating, through some letters, the paths of appropriation of writing through affection. What we intend to answer at the end of this essay is: how can the letter be an affective pedagogical resource?

Keywords: Letters. Literacy. Affection. Education.

Da prática de alfabetização para uma escrita de si: expondo palavras e afetos no mundo

Introdução

A carta, mesmo com o passar dos anos, tem se mantido presente na realidade de muitos sujeitos como meio de discurso afetivo. Dentro da escola também há um parâmetro de comunicação entre as crianças e o seu educador, de modo que é possível ainda fazer a pergunta: quem de nós, educadores, nunca recebeu uma carta? Mesmo diante dos avanços da comunicação, com o seu vasto recurso midiático, nada muda a sensação do recebimento de uma carta. No entanto, não se anseia, nesse estudo, conceituar epistemologicamente ou mudar a concepção usual da carta, mas dizer sobre a sua realização em sala de aula como recurso pedagógico para alfabetização (leitura e escrita).

O que se pretende responder ao final desse ensaio é: de que maneira a carta pode ser um recurso pedagógico afetivo, visto que o sujeito perceba que, ao escrever, arquiteta uma estrutura também afetiva? Vale ressaltar que a escrita de uma carta está condicionada por regras usuais da gramática, de modo que respeitar o endereçamento, entre outros pontos, são elementos cruciais para que se possa classificar a escrita no gênero proposto. Complementarmente, é possível dizer que essa aprendizagem, estudo e ensino desenvolvem-se com outro direcionamento semântico, que transcende a produção linear e ocupa a espontaneidade.

A experiência com a carta, que quebra todo e qualquer paradigma sistêmico, traz traços particulares de uma linguagem afetiva, e, com as crianças, o instinto afetivo é o marcador de suas produções. As autoras Rezende, Oliveira e Gomes (2013), depois de sua pesquisa sobre a utilização da carta no ambiente educacional como recurso terapêutico, nos provocam a perceber que o recurso comunicativo da carta promove, aproxima e potencializa relações. E é deste lugar que se materializam os objetivos específicos dessa pesquisa, que são: i) apresentar um conceito de partida sobre o que é uma carta; ii) entender a importância da sistematização; e iii) ressaltar que toda escrita guarda um traço particular de espontaneidade do sujeito. Cabe destacar que, diante dos desejos dessa pesquisa, há uma centralidade fundante, a qual protagoniza o objetivo macro: apresentar a importância da introdução da escrita de cartas como experiência própria do fazer, potencializando a escrita e, principalmente, a autonomia da palavra dos alfabetizados.

Exposto tudo isso, corresponderemos a este ensaio com um caminho metodológico, utilizando a visita à literatura por meio da revisão bibliográfica, permitindo dialogar e demonstrar, através de algumas cartas, os caminhos da apropriação da escrita através do afeto. Fantin e Santos (2020) dedicam-se a organizar as cartas das crianças como uma linha do tempo, que nos ajuda a entender o que as palavras dos pequenos têm a nos contar quando escrevem. As palavras também anunciam a alfabetização da leitura, da escrita, dos números, do afeto, da política, dos sonhos, e é na escrita que se compreende a parte de um mundo que está dentro de nós (Guedes Trindade, 2018). Como recurso pedagógico, a carta não deixará de assumir a responsabilidade sobre como sistematizar a escrita de forma alfabética, considerando o contexto histórico, para quem escrevemos, como respondemos e tantos outros elementos importantes da escrita (Arena; Santos; Miller, 2012). A vivência educacional que o educador propõe tem como caráter explorar a potência afetiva do alfabetizando. Perceber-se-á, ao decorrer do ensaio, ao se expor as cartas, as marcas afetivas das crianças e como elas lidam com o sentimento de gratidão.

Cartas e Crianças

Esta primeira seção destina-se a construir a noção de carta como meio para a alfabetização. Leva-se em conta que as crianças se relacionam com o brincar, com o explorar, com o desenhar, entre outros, de forma muito autêntica, disposta ao novo, partindo de um lugar particular e intraduzível. Diante de uma aprendizagem mais sistemática, como o ensino do gênero textual epistolar, não é diferente. O primeiro contato provoca uma variação nas emoções, nos conflitos, nos modos e formas de lidar com o novo.

Arena, Santos e Miller (2012), em uma experiência de intercâmbio de cartas com pares no mesmo nível de escrita e de alfabetização, movem nas crianças uma vivência educacional plural do ponto de vista linguístico. Essa tentativa é feita a partir de uma relação entre dois países que falam a mesma língua. Além do ineditismo, é crucial realçar que o estudo sobre a estrutura da carta e os seus usos para a aprendizagem ultrapassam a codificação. Destaca-se a produção cultural e o

relacionamento entre as nações. Para discutir a gênese da escrita¹ do outro, demonstram que as particularidades da escrita nascem no sujeito.

Ao fazer uso desse recurso, potencializa-se a autoformação e o pensamento criativo, no qual o sujeito se coloca a refletir e a construir a sua própria narrativa. A sua palavra é posta no mundo (Freire, 1986). A significação dessa proposta permite mapear e interpretar a cultura, a organização da escrita e os seus saberes, que atravessam a própria escrita, o tempo do intercâmbio, entre outras variáveis.

Percebe-se que a escrita produz uma reflexão, um impacto emocional na própria pessoa que escreve, nesse caso, as crianças, que precisam criar arranjos novos, outros repertórios, para, através da escrita, manterem contato. O primeiro sentido, talvez o mais belo da carta, é desvendado nessa experiência que as professoras desvelam: são as marcas das cartas. O registro epistolar apresenta, grosso modo, a atitude de colocar a forma existencial do remetente para o destinatário, em forma de carta: as emoções e todos os sentimentos que cabem dentro de um pedaço pequeno de papel.

A evidência da escrita apresenta que:

A presença insubstituível do outro nas escritas das crianças torna-se, frequentemente, imenso desafio para professores. Como a língua, na concepção bakhtiniana, se realiza nos gêneros dos discursos, em padrões relativamente estáveis, mas que permitem a sua própria reinvenção, nada se manifesta mais difícil para o professor que ensinar as crianças a ter o outro no horizonte de sua criação textual (Arena; Santos; Miller, 2012, p. 114).

Ter em vista, na escrita, o outro, é considerar os pensamentos e desejos que se guardam no interior de seu ser, sentimentos que manifestam a sua importância. Para escrever ao destinatário, é necessário cultivar sentimentos que desprendem o tempo para escrever. Deve-se, ao mesmo tempo, considerar a intenção de um discurso. Elucidamos aqui um segundo sentido da carta: escrever é dizer “ao outro sobre si” (Tavora, 2022, p. 21), sobre os cultivos que se guardam em seu peito e seu tempo. Uma escrita é um pensamento que lhe atravessa por inteiro. Sendo assim, os sujeitos aprendentes de uma epístola não põem em ordem de prioridade os assuntos, mas sim discorrem seus discursos, trazendo sentido para aquilo que realmente lhes interessa.

¹ As autoras Ferreiro e Teberoski (2008) já trazem esse assunto como o processo mediante o qual o sujeito vai formalizando a escrita, conforme há o contato e a necessidade.

Torna-se desafiador para as educadoras e os educadores que, ao trabalhar com a escrita de cartas, respeitem o que se escreve, pois nelas há escondido o que se sente, e nem sempre é fácil de lidar. O trabalho com as cartas deve carregar a postura ética e moral. “E cada vez mais se percebe a importância que uma carta tem” visto o exercício pessoal que cada sujeito, ao escrever, exerce ao expor o seu sentimento. É “porque há uma determinada capacidade na escrita e na leitura que nos leva mais longe, nos faz ter mais coragem, aquela de que tanto precisamos neste tempo” (Tavora, 2022, p. 21).

Muito mais que uma oração bem escrita, uma estrutura impecável, a carta deve ser manuseada com respeito ao sentimento que nela contém. Uma escrita pessoal, ao tornar-se pedagógica, estabelece um caminho ontológico, formativo para ambos os sujeitos: o educador, que, ao propor um projeto, compreende que está trabalhando com a palavra do outro, e o educando, que precisa, ao ser inserido, compreender que suas palavras têm muito valor.

O terceiro e último sentido que dedicaremos a anunciar está escondido no trabalho articulador de Tavora (2022), que, ao materializar a palavra do sujeito, permite à imaginação, ao sentimento e à emoção se estruturarem formalmente nas linhas. Muitas vezes, a escrita é turva, desalinhada, pois segue um raciocínio diferente do pensamento e isso faz parte do processo de nossa identidade (Flickinger, 2010). Por isso, o exercício de leitura, releitura, compreensão e sensibilidade deve estar à disposição de quem interpreta. Escrever é exercício formativo. “A carta é um acto de coragem, uma passagem para outro lugar, uma oficina de ofícios, em que podemos partir para o momento em se começa a aprender, tudo o que sabemos foi uma carta” (Tavora, 2022, p. 27).

A sistematização do sentido

A investigação de uma pesquisa segue alguns padrões de análise do conteúdo que está sendo proposto, os quais desafiarão pensar qualitativamente ou quantitativamente a proposta de pesquisa. Com o educador, no seu desenvolvimento pedagógico, não é diferente. Na prática docente, deve-se levar em consideração, ao construir o caminho para a aplicação do conteúdo, elementos prévios como: i) Qual será o seu primeiro objetivo ao ensinar os educandos tal assunto? ii) Que propostas

e ferramentas serão utilizadas para a execução? iii) O que se espera ao final da proposta?

Essa autoentrevista é uma postura vigilante que se espera ao trabalhar, antes de um novo conteúdo, uma metodologia de ensino nova na sala de aula com os educandos (Alves; Piedade, 2020). Se analisarmos, perceberemos que são perguntas simples, mas necessárias ao desenhar um caminho de ensino. Todas as propostas apresentam obstáculos e perguntas por si só. À medida que o trabalho avança, disponibilizamos respostas formativas que levam o educador a despertar para sua prática.

Propor uma nova dinâmica, uma atividade que potencializa o sujeito, é pensar, de certa forma, na ampliação do currículo, que não pode ser compreendido unicamente como uma estrutura que corresponde à grade de conhecimento e a como se organiza a estrutura da escola em períodos, componentes, e total de carga horária. Deve ser levado em consideração aquilo que extrapola a concepção pedagógica intuitiva ao ensinar e compreender os espaços, as organizações não estruturais, bem como o aspecto educativo, incluindo propostas formativas como a escrita de suas próprias cartas.

Pensar currículo é pensar em movimento, no qual os sujeitos vão se fiando, constituindo-se à medida em que a sua pré-noção de mundo começa a dialogar com outras concepções. Assim, se fundamenta a sua experiência formativa e desvela a potência criadora da escola como espaço de formação constante.

Toda essa seção considera que a prática docente é um ato importante para a pesquisa. A intervenção pedagógica utilizada na seção anterior destaca duas etapas muito importantes. Na primeira, o educador é afirmado como sujeito criativo da proposta pedagógica, discutindo os aspectos e sentidos da formação através das cartas das crianças, produtoras de suas reflexões. Na segunda etapa, consideramos a relevância da escrita para a estruturação de um processo alfabetizador ou, ainda, de seu percurso introdutor na formação de uma criança alfabetizada, na estruturação da escrita, respeitando e pensando no outro e, principalmente, aprendendo a dizer a sua palavra.

A metodologia presente nessa proposta trata de experimentar a discussão, a exploração, o desejo de pôr a sua letra no papel como resultado do entusiasmo da escrita. Tavora (2022, p. 29) ressalta que “cabe numa carta esta definição de educação

livre”, onde os sentimentos, as emoções e as dúvidas são parte do processo. Na introdução das gêneses da escrita, Ferreiro e Teberosky (2008) aceitam o espanto da criança ao produzir sua própria escrita, pois sucede o pensamento e o conhecimento, e estes tornam-se palpáveis quando escreve. Ver isso acontecer é surpreendente.

Manifesta-se aqui que o educador precisa ter coragem ao ensinar, pois ele coloca em jogo uma série de variáveis, de desejos e, principalmente, de metas. Por isso, organizar o sentido do percurso pedagógico do recurso de ensino é trivial para se pensar no trabalho com as cartas, principalmente destacando o percurso formativo das crianças no processo de alfabetização. Aqui não há restrição a um nível de ensino específico, mas se direciona a todos que trilham esse caminho de entender o mundo pelas palavras.

Carta a expressão do afeto

Para se pensar a práxis pedagógica do alfabetizador, que não pode fugir do campo curricular (vivência educacional), é preciso adentrar com muita delicadeza em alguns aspectos metodológicos, sem mudar o foco do ciclo da alfabetização. Pois educar não exige somente da educadora e/ou do educador fazer desse espaço um ambiente favorável à aprendizagem, já que seu esforço deve superar “compreender a relação de contradições entre seres diversos, ou seja, para a universalidade existir há a necessidade do diverso” (Malanchen, 2021, p. 129). Isto é, o ambiente precisa lidar com o plural para pensar a intervenção. Logo, não é fácil aceitar qualquer prática como se tudo que se ensina faça sentido para a aprendizagem. Mas o que isso tem a ver com o trabalho das cartas? Promover ações que se relacionam com o outro exige dialogar com as experiências do outro, visualizá-lo. Por isso, todos os exercícios que foram e são realizados dentro do espaço escolar necessitam ocupar a função ética de levar com o cuidado disciplinar necessário o recurso que serve para ensinar e autoformar-se. Uma vez escolhido trabalhar com carta, devem-se respeitar as particularidades, os afetos, as colocações. O mundo se materializa diante da nossa ação, nossa atitude, nossa intervenção.

Quando se realiza a experiência de ensinar por meio de um recurso, deve estar nítido que o educador apresenta aos seus educandos o percurso usual de uma escrita semelhante ao feito na vida acadêmica. Saber a utilização, rememorar alguns gêneros

textuais que já nos parecem um pouco apagados, desvela um amadurecimento do resgate da escrita manual. Temos medo se aprendermos a escrever apenas no teclado. Percebe-se, ao escrever, o que há de necessidades não consolidadas na escrita.

Se pensarmos na sua utilização profissional, por exemplo, a escola faz correspondência à sua mantenedora, ocasião em que enviamos e-mails. Na área jurídica, produzimos ofícios. Há também quem escreva e-mail em formato de carta para firmar contratos. A carta, mesmo com suas variáveis, continua sendo um meio de diálogo que está presente na nossa vida, e nós precisamos aprendê-la. Por isso, alfabetizar por meio dela coloca questões como o reconhecimento da escrita autônoma.

O educador, em todas as suas tarefas e atividades propostas, começa a contextualizar a sua utilização, demonstra seu percurso histórico e, ao fazer junto, explica. A explicação sobre a forma e/ou tratamento de um certo recurso, e aqui destacando a carta, deve estar sempre atrelada com a prática docente. Existe uma tríade pedagógica que não se pode perder de vista: 1) Apresentar (fazer); 2) Construir (fazer junto); 3) Consolidar (protagonizar). Quando Freire (2019) coloca que quem educa aprende ao ensinar, reflete que a aprendizagem está em comunhão com o coletivo. Em nitidez, quando o educador apresenta uma proposta, pesquisa, entende, pratica e reflete possíveis variáveis que podem abrir espaço a lacunas na aprendizagem. Apresentando, se aprende. O construir não pode ser desconsiderado do coletivo; novamente se realça essa perspectiva. Isto é, se faz necessário que educar seja feito junto. Pois, para consolidar uma aprendizagem, deve-se postar o desafio, e aqui se perceberá a absorção do conhecimento. É justo que frente a tudo que é construído, a criança, o adolescente e até mesmo o adulto, seja desafiado a fazer, assim percebendo sua potencialidade de administrar o que sabe.

O que sabemos sobre cartas é o suficiente? Que é um gênero textual, que está na história há milênios, que dialoga com as pessoas distantes, que foi midiaticizada e romantizada pela literatura. Se isso basta, é possível que a literatura precise ser urgentemente revisitada, pois há um campo semântico que não se pode perder de vista. Mas será que isso é suficiente para entender o sentido da carta? Talvez aqui fuja o sentido da alfabetização, mas resgatar-se-á ainda até o final dessa discussão. Há três autores que apresentam sentido novo na escrita das cartas. Paulo Freire

(2019), Ana Maria Araújo Freire (2021) e Nathercia Lacerda (2016) defendem as cartas como elo entre as pessoas, o oculto da mensagem, a carta não esperada, a resposta que desvela o cuidado com o outro, mesmo distante. Na experiência de exílio, Freire desvela a compaixão dos seus, que mesmo tão distantes continuam a pensar e se preocupar com sua vida. Sendo reconhecida como desertora, Lacerda, mesmo menina pequena, manda carta ao primo grande, excluído e marginalizado erroneamente, para dizer que sente muito por não ser compreendido. O livro *A casa e o Mundo* lá fora desvela que a carta revela o que há de mais bonito em nós, o que nomeamos de amor.

Defender a carta é, sem dúvida, uma postura política frente à sua utilização, pois é na carta que nos colocamos em primeiro lugar, falamos de nós, e é isso que o endereçado quer saber. É quando as palavras vão se formando e traduzindo gente, e assim criamos história. Para uns, é Nita Freire (Ana Maria), que destaca que o livro *Boniteza* não poderia ser possível se antes não tivesse compreendido, nas palavras das cartas que recebia de seu esposo, a leitura de afeto que ele ruminava ao escrever linha por linha. Bem provável que, diante do avanço das tecnologias, venhamos a perder essa relação da escrita íntima, pois tudo é possível ser capturado e divulgado. Desejamos e resistimos fortemente a isso: que o sentido não se perca.

Ao trabalhar com a proposta, o educador se propõe a perceber que “A natureza do gênero”, aqui a epístola, “pode distanciar ou aproximar o outro do enunciador: no conto fantástico escrito por uma criança, o horizonte pode ser preenchido pela figura do professor-avaliador, mas na velha carta pessoal, o outro se materializa, em graus múltiplos e por meio de recursos vários”. Ou seja, ninguém supera a palavra do outro (Arena; Santos; Miller, 2012, p. 115).

A carta pode causar várias interferências emocionais e interpretações, mas é crucial nos debruçarmos no discurso do sujeito. O sujeito utiliza um recurso para se aprofundar, para levar a si. É feliz o educador ao promover essa proposta de conhecer e depois esquematizar, pois, além de respeitar uma organização, os sujeitos percebem as diversas formas de se colocar e comunicar um assunto, e como cada um percebe e desvela o assunto a partir de seu olhar e relação com o mundo. Torna-se particular diante da percepção de mundo dos sujeitos e, por isso, é importante. Muito mais que compreender a proposta, é saber olhar bem a relação que se tem com a palavra.

O tema da enunciação é determinado não só pelas formas linguísticas que entram na composição (as palavras, as formas morfológicas ou sintáticas, os sons, as entoações), mas igualmente pelos elementos não verbais da situação. Se perdermos de vista os elementos da situação, estaremos tão pouco aptos a compreender a enunciação como se perdêssemos suas palavras mais importantes (Bakhtin, 2003, p. 133).

Se torna indispensável levar em consideração a personalidade da escrita. O enunciado é importante para o discurso escrito, mas, sabendo que o discurso imagético, gráfico, simbólico, comunica no lugar das palavras, quem traduz isso é a criança que, nas relações estabelecidas, quando não consegue fazer por escrita, registra em grafismo. A criança “revela as habilidades de pensamento, comunicação e criticidade, além de como ela entende diferentes situações” (Oliveira; Andrade, 2024, p. 223).

O educador, assim, precisa ter nitidez de que o recurso proposto deve ser um assunto debatido em sala de aula, comunicando que nossas marcas ficam registradas em qualquer escrita: nossas emoções, intencionalidade e querer, visto que não podem ficar de fora da relação comunicativa, mesmo que se tenha outro desejo ao escrever. Essa atenção está incumbida nas diretrizes intencionais da prática pedagógica; só assim podemos afirmar a preparação para trabalhar com tal recurso.

Considera-se que a carta acompanha outros elementos que potencializam a sua intimidade com relação ao remetente. Sendo assim, nasce a necessidade de uma formação docente crítica e sensível, que inclua em suas práticas a capacidade de escuta, leitura ética e acolhimento das mais variadas narrativas (d)escritas ou imagéticas de seus educandos, pois “a leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele. Linguagem e realidade se prendem dinamicamente” (Freire, 1986, p. 11). Educar, ao propor a escrita de uma carta, deve levar em consideração variáveis indispensáveis, que são a relação da palavra do outro sobre o papel. Mais do que escrever e conceituar, o educar deve levar em consideração a experiência que ensina ao vivenciar, mais que sistematizar o aprender do sujeito, é aproximar o mesmo do valor da vivência.

Bakhtin chama atenção para os cuidados com os elementos que acompanham o recurso, destacando o enunciado, pois ele determina a intenção do sujeito e “quase não se levava em conta a questão lingüística geral do enunciado e dos seus tipos”

(2003, p. 263). Freire (1986) acrescenta ainda que ao escrever, o sujeito se insere nas palavras e esses elementos são constitutivos da autonomia. Olhar para a carta indica:

Pensá-la enquanto objeto discursivo possibilita entender o produtor como um sujeito que projeta, na escrita epistolar, identidades possíveis para si. Atribuindo ao destinatário a responsabilidade de identificá-las e confirmá-las, assim, “a carta serve também para isso: fazer o outro de refém e obrigá-lo a assistir à eclosão de um pensamento, de uma identidade e dela participar, queira ou não” (Diaz, 2016, p. 65).

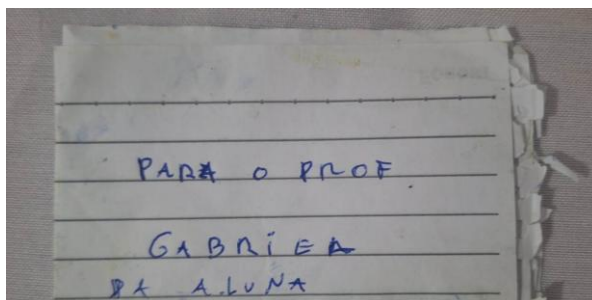
Ao utilizarmos a carta como recurso pedagógico, entendemos que o sujeito fala de um lugar específico. Esse destaque faz com que tenhamos objetivado que não é possível uma padronização, pois quem escreve ocupa um lugar político, partindo dele coloca suas reflexões. Além disso, a carta permite rompimentos com a espontaneidade, subjetividade e expressão pessoal. É nesse sentido que se apegam os interlocutores, os elementos que demonstram o valor da escrita e o caminho formativo de quem escreve e sintetiza o que pode para que caiba dentro de um pequeno espaço tudo aquilo que se tem a dizer em sentimentos, com palavras. E somente a carta, como construção do pensamento desafiador, permite que o sujeito avalie o que é necessário dizer por ora. O professor alfabetizador que se julga aqui, desde o início, equivale ao quanto nós conseguimos humanizar um recurso a partir do momento em que nos colocamos em palavras. “Quanto mais ganhamos esta clareza através da prática, tanto mais percebemos a impossibilidade de separar o inseparável, a educação da política” (Freire, 1986, p. 27), posto que se aumenta a complexidade da leitura, interpretação e vivência sobre a escrita, a partir da interação do educador com a produção do educando.

Não há dúvidas de que o caminho a ser percorrido pela vivência da escrita exige a valorização dos elementos que constituem a carta. Mesmo com tantas fragilidades e críticas que a Base Nacional Comum Curricular – BNCC carrega, é possível destacar que garantir o trabalho epistolar como experiência dos documentos e manuseio dos mais diversos gêneros textuais é indispensável para a formação do educando (Brasil, 2018). No entanto, a forma e a estratégia que o educador ou a educadora utilizarão para aprofundar esse conhecimento são desafiadoras. Este educador se depara com obstáculos práticos, pois inserir ao seu trabalho qualquer recurso pedagógico que promova um avanço significativo do educando precisa conter,

além da destreza, uma série de atitudes pedagógicas, como organização do tempo, planejamento e acompanhamento da vivência.

A potencialidade dessa prática destaca o discurso das crianças, em que “a língua passa a integrar a vida através de enunciados concretos (que a realizam); é igualmente através de enunciados concretos que a vida entra na língua” (Bakhtin, 2003, p. 265). A exemplo disso, expõe-se aqui a carta de uma criança que se aproxima do seu educador, entrelaçando as relações entre o ensinar e o aprender. Em outras palavras, o educando agradece o aprendido. O vínculo afetivo é a vivência do ensino-aprendizagem. Quando inicialmente se questiona: *quem de nós, educadores, nunca recebeu uma carta?* coloca-se o anseio pelo entendimento, que, em dura interpretação, não percebe que, ao receber uma carta, recebe-se a devolutiva do ensino. O educador deve estar sensível ao seu remetente, de modo que, quando o educando o escreve, afirma algo muito importante: o sentimento de gratidão pela vivência comum. O destinatário sempre agradece, mas ousa denunciar que pouco se faz troca de responder, a não ser pelas próprias palavras de gratidão. O potente discurso se constrói.

Figura 1 - Do remetente ao destinatário²



Fonte: Registro do Pesquisador (2024)

Percebamos que é possível no registro encontrar as marcas do remetente para o destinatário. A educanda tenta ainda produzir uma concordância estrutural com o modelo exato da carta. Mesmo que na regra seja bastante diferente, percebe-se que há a captura do ensinado. A educanda demonstra que acolheu os elementos básicos, diante do gênero epistolar. Manteve-se a condição do gênero biológico, a ideia de

² Saliento que o nome do educador e da educanda são nomes que não revelam a localidade, a escola, não colocam sua integridade em risco. Seus nomes são compostos, sendo assim já não reside mais nenhum tipo de quebra de sigilo e para análise da carta são indispensáveis.

destinatário e do remetente. Destaca-se que é uma aprendizagem que vai se fiando na relação com a produção. Nota-se também erros que a educanda corrige, passando a caneta por eles e fortificando a forma correta. Aqui evidencia-se que a reflexão se faz na experiência.

Cumprindo agora a velha promessa de escrever Cartas a Cristina, em que falo de minha infância, de minha adolescência, de minha juventude, de minha maturidade, do que fiz com a ajuda de outros e o desafio da própria realidade, teria de perceber, como condição, do meu ponto de vista, sine qua para escrever, que devo ser tão leal ao que vivi quanto leal devo ser ao tempo histórico em que escrevo sobre o vivido. É que, enquanto escrevemos, não nos podemos eximir à condição de seres históricos que somos. De seres inseridos nas tramas sociais de que participamos como objetos e sujeitos (Freire, 2019, p. 21).

Freire (2019) destaca dois elementos: a integralidade da emoção e a relação ontológica na escrita. Quem escreve exercita o caminho temporal e histórico e ao se colocar, não só se desafia gramaticalmente, como também se insere no tempo e no espaço para autorrefletir-se.

A discussão a seguir no trato com a carta conecta toda reflexão construída até o momento. Leiamos:

Figura 2 - Carta de agradecimento



Fonte: Registro do Pesquisador (2024)

Os elementos da carta que a educanda considera são: data, discurso (conteúdo) e assinatura. Percebe-se que o conteúdo da carta não é de despedida, visto a época do ano, mês de agosto, mas de alguém que, vivendo a experiência, agradece generosamente o caminho obtido até o momento. A educanda aproxima-se ao escrever, mas, ao mesmo tempo, coloca uma linha de distanciamento muito importante ao compreender o educador como alguém adulto, com autoridade e, principalmente, como referência de aprendizagem. Ela destaca “senhor” três vezes, para afirmar que a autoridade desse sujeito é, senão, indispensável para a relação.

Nesta carta, a criança ainda mostra maturidade, sabe que o ciclo entre os dois se findará, pois, ao mesmo tempo que coloca a sua utopia inviável de ser sempre ele o que ensina, compreende que essa não é a relação que se faz na escola. Mas ressalta que o aprendido até o momento tem valor e, por isso, escreve. Mesmo com a escrita bem intuída, demonstra no desenho a amizade possível nesse espaço. A criança coloca no desenho a sua figura e a do seu educador, mostrando certa distância, mas também proximidade, e que o amor estabelecido por ela está na aprendizagem. Nota-se que ela traduz a palavra *love*, que significa “igual o amor”. Em interpretação, essa é a tradução generosa da educanda, que, teorizada por Freire, é possível entender que o amor é educado também. A educanda ama o que aprende, o educador ama o que educa. Não há outro contexto mais explícito aqui que a própria educação.

As palavras afetuosas da educanda, intensificadas tanto no inglês quanto na língua materna, demonstram que a carta permite expressar mais do que o escrito. A relação afetiva que se estabeleceu não se deu somente pelo texto; talvez, se tivesse apenas “love igual amor” e o desenho, teríamos entendido tanto quanto o enunciado da carta. Ao propor um recurso pedagógico, a epístola, cria-se não só um espaço de entendimento intelectual, o uso veicular da carta, mas permite que o sujeito, ao se formar, coloque a sua palavra no mundo, vincule a sua vivência educacional entre o ensino e a aprendizagem, coloque-se no que é “ser para si” (Freire, 2019, p. 126), e acrescente um novo significado, muitas vezes não esperado metodologicamente pelo educador.

Conclusão

Toda conclusão de estudo não é de um conhecimento, mas, sim, uma pausa para reflexão e revisão de conteúdo à luz da crítica. Tendo em vista isso, após a construção desse estudo, aprecia-se a ideia de que os educadores e as educadoras precisam promover, em suas interações e intervenções, a possibilidade de o educando/educanda se enxergar como sujeito constituinte de seu processo de aprendizagem (ontológico), o qual exige a reflexão sobre o mundo e, principalmente, sobre si. O que valida o pensamento aqui apresentado é o aporte teórico e científico exposto na revisão bibliográfica. Com esses interlocutores, destaca-se a importância de um caminho sempre atento e vigilante, presente na postura do educador frente ao seu trabalho. No que tange a este estudo epistolar, trata-se do reaver da utilização do recurso pedagógico no contato com o gênero textual (carta) para a eficácia da aprendizagem da escrita dos educandos e das descobertas de algumas variáveis que são muito singulares a quem experimenta.

Entende-se que, neste estudo, conseguimos observar a relevância do gênero carta, tanto pela via da construção da escrita, como pelo enriquecimento e domínio de outras formas de pôr a palavra no mundo. Porém, o destaque está no desvelamento da aprendizagem: o educando pode não só aprender sobre um veículo de comunicação, como também participar e dar sentido à sua alfabetização através da palavra. As narrativas trazidas pelos autores elucidam que nenhum sujeito, ao dizer algo, ao escrever para alguém, consegue fugir daquilo que lhe constitui. O educando é um ser potente, criativo e lúdico. É na experiência da constituição que se possibilita entender suas habilidades, e é por isso que ensinar a carta é importante, pois o sujeito expressa seus afetos na arquitetura semântica, carregada de si.

Há um perigo iminente no ensinar a carta: reduzi-la a apenas decodificá-la, como um instrumento único de comunicação, pois, assim, esvazia-se o que tem de profundo. A descaracterização milenar frente às tecnologias não deve sucumbir ao apreço pela escrita, que exige total mergulho do sujeito. É através de uma carta, seja qual for a distância, que retraçamos o encontro em nossa memória. Não houve espaço nas seções para discorrer sobre tal reflexão, mas defende-se que, ao escrever, o remetente imagina o destinatário. Talvez a explicitação da figura dois seja um excelente exemplo. O destinatário, com seus elementos, imagina o remetente, pensa,

lembra e saúda a memória que lhe tem. Com isso, mesmo que o diálogo seja vivo e presente todos os dias, receber uma carta desafia o tempo corrido e coloca a palavra do outro em movimento.

Ler uma carta ainda constitui um ato de luta, uma política de alfabetização. Em outras palavras, é onde o apreço pelo curto, fácil e simples é superado pela dinâmica da escrita de si. É possível, ainda, que interpretemos como arcaico, em desuso, o ensino e a aprendizagem do gênero epistolar. Entretanto, o foco alfabetizador coloca em xeque dois pontos importantes e políticos. O primeiro é que ler ainda não é uma realidade para todos, e exercitar a escrita e a leitura na execução de uma redação de carta explora no alfabetizando (seja qual for a idade) a aprendizagem a partir de si. O segundo ponto: é indispensável compreender as tecnologias — e-mail, aplicativos de comunicação — sem que se preceda o entendimento primeiro da história, e a carta é um ato histórico comunicativo que, na atualidade, ganha outras formas que só são visíveis à luz da experiência crítica de ensino.

É sabido por todos que os recursos vão perdendo seu valor diante do novo. A primeira rede social é, senão, desconhecida se hoje for pronunciada no meio dos nativos digitais, o que é outro problema a ser discutido. Mas o que nos leva à reflexão é: é possível que a carta continue ainda viva nos tempos atuais, diante das tecnologias? Essa é uma pergunta bastante desafiadora, que devemos refletir através de outra pergunta: o que nos espera, não tão longínquo, ao deixarmos nossas histórias passarem sem que compreendamos as interconexões entre os períodos e as evoluções? O que estou propondo aqui é que tenhamos nitidez do que nos espera se perdermos nossa identidade social e histórica. As cartas, como recurso pedagógico, salvaguardam uma aprendizagem inúmeras vezes ressaltada e que encerra este estudo dizendo: é escrevendo sobre si que aprendemos a ler o mundo.

Referência

ALVES, Daniel Vecchio; PIEDADE, João. De vigilante a gestor: o pedagogo em construção. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 36, p. 1-24, 2020.

ARENA, Dagoberto Buim; SANTOS, Sonia Oliveira; MILLER, Stela. Cartas pessoais entre crianças brasileiras, portuguesas e angolanas. **Acoalfa**, São Paulo, v. 6, n. 12, p. 108-130. 2012.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**. Brasília: MEC, 2018.

DIAZ, Brigitte. **O gênero epistolar ou o pensamento nômade: formas e funções da correspondência em alguns percursos de escritores no século XIX**. São Paulo: Edusp, 2016.

FANTINI, Monica; SANTOS, José Douglas Alves dos Santos (Org.). **Cartas às crianças do futuro: narrativas sobre a pandemia Covid-19**. São Paulo: Pimenta Cultural, 2020.

FERREIRO, Emília; TEBEROSKY, Ana. **Psicogênese da Língua Escrita**. Porto Alegre: ArtMed, 2008.

FREIRE, Ana Maria Araujo (Org.). **A palavra boniteza na leitura de mundo de Paulo Freire**. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler o mundo: em três artigos que se completam**. 13. ed. São Paulo: Autores associado: Cortez, 1986.

FREIRE, Paulo. **Cartas a Cristina**. 3. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 71. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

FLICKINGER, Hans-Georg. **A caminho de uma pedagogia hermenêutica**. Campinas: Autores Associados, 2010.

GUEDES TRINDADE, Ana Felicia. **Pedagogia Poiérica – Alfabetização de Mundos – constructo pedagógico-cultural revolucionário e sensível com comunidades aprendentes e desejanter de expandir a potência humana**. Porto Alegre: Poiesis Agenda Compartilhada para consultoria, 2018.

LACERDA, Nathercia. **A casa e o mundo lá fora: cartas de Paulo Freire para Nathercinha**. Rio de Janeiro: Zit, 2016.

MALANCHEN, Juliana. Currículo escolar e pedagogia histórico-crítica: formação emancipadora e resistência ao capital. **Colloquium Humanarum**. Presidente Prudente, v. 18, n. 1, p. 123–132, 2021.

OLIVEIRA, Vanessa Maria Araújo; ANDRADE, Luci Carlos. O desenho e a subjetivação de crianças implicados no processo de alfabetização. **Revista Diálogos Interdisciplinares - GEPFIP**, Aquidauana, v. 4, n. 16, p. 206-225, dez./2024.

REZENDE, Paula Cristina Medeiros; OLIVEIRA, Laena Guilherme; GOMES, Layla Raquel Silva. Cartas reflexivas: um recurso de intervenção em psicologia educacional. **Revista Psicologia da Educação**, São Paulo, v. 1, n. 37, p. 43-50, 2013.

TAVORA, Maria Lancastre. **A carta como objeto pedagógico**. 2022. 93 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação de Mestrado em Educação Artística, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2022.

Recebido em: 08/09/2025

Aprovado em: 20/10/2025



Davi Andrade de Paiva*

RESUMO

Neste artigo pretendemos verificar como Nietzsche avalia a questão da linguagem partindo de seu ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Para tanto, nosso problema é como o surgimento da linguagem colaborou para a valoração moral no Ocidente e para a crença no ideal de verdade, por conseguinte, servindo de base para o dualismo metafísico e a posterior crise ocasionada pelo niilismo. Nosso objetivo, nesse sentido, é entender como Nietzsche denuncia a ficção axiológica presente na semântica da língua, isto é, pela criação de conceitos, contrapondo, assim, a hipótese do convencionalismo ao inatismo. Avaliaremos o problema da linguagem, também, a partir da correspondência com outros trechos da obra do filósofo, fazendo ver a conexão temática da linguagem presente em suas reflexões de juventude com a da maturidade, permitindo entrever uma continuação lógica tal qual aqui propomos: com o advento da linguagem, demos os primeiros passos para as verdades absolutas que viriam a se transformar nos fundamentos primeiros da realidade, servindo de paradigma moral para a cultura orientada à vida gregária.

Palavras-chave: Nietzsche. Linguagem. Verdade. Niilismo. Conhecimento.

On mediocre knowledge: the problem of language in Friedrich Nietzsche's *On truth and lies in a nonmoral sense* (1873)

ABSTRACT

In this article, we intend to examine how Nietzsche evaluates the question of language starting from his essay *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*. To this end, our problem is how the emergence of language contributed to moral valuation in the West and to the belief in the ideal of truth, consequently serving as a basis for metaphysical dualism and the later crisis caused by nihilism. Our objective, in this sense, is to understand how Nietzsche denounces the axiological fiction present in the semantics of language, that is, through the creation of concepts, thus opposing the hypothesis of conventionalism to innatism. We will also evaluate the problem of language from the correspondence with other passages of the philosopher's work, showing the thematic connection of language present in his early reflections with those of maturity, allowing us to glimpse a logical continuation as we propose here: with the advent of language, we took the first steps toward the absolute truths that would come to be transformed into the primary foundations of reality, serving as a moral paradigm for a culture oriented toward gregarious life.

Keywords: Nietzsche. Language. Truth. Nihilism. Knowledge.

* Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). E-mail: davizaopaiva@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8448442061220805>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8190-4374>.

Do mediocre saber: o problema da linguagem
em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-
moral* (1873) de Friedrich Nietzsche

Introdução

É correto afirmar que o registro de reflexões acerca da linguagem permeou com grande notoriedade a obra filosófica de Friedrich Nietzsche, podendo ser notada já em seus escritos de juventude, enquanto professor de Filologia na Universidade da Basileia, acompanhando-o até o período de maturidade. Em variadas abordagens metodológicas, Nietzsche não pretendia realizar uma teoria da linguagem, por vezes referindo-se a ela com sugestões de cunho estilístico e de formação gramatical, o que refletiam suas preferências literárias e suas críticas à língua alemã, por exemplo (Cf. Marton, 2007, p. 33). Porém, apesar de sua ocupação na Basileia ser notada como recurso avaliativo de Nietzsche para a noção da linguagem, o filósofo não se limitou a uma preocupação demasiada em termos gramaticais. Pelo contrário, as reflexões de Nietzsche são de extrema valia para sua filosofia posterior: as questões da gênese da moral, do valor da verdade e a crise do sentido premeditada pelo niilismo são devedoras de uma compreensão da linguagem que poderíamos julgar muito peculiares à Nietzsche.

Em seu espólio, encontramos fecundas acepções acerca do caráter da linguagem como o meio pelo qual a cultura, especialmente a ocidental, desenvolveu-se em sua formação axiológica dos ideais morais e metafísicos. Nietzsche critica duramente que ficções como a de uma verdade absoluta sejam tomadas como o fundamento da moralidade ocidental, isto porque, no surgimento da linguagem, a valoração humana das coisas do mundo se deu unicamente no âmbito do léxico conceitual, a saber, responsável por produzir uma existência “primordial” para cada evento específico (VM § 1)¹. Isto é, ao dar um valor de verdade para a metáfora da qual nos utilizamos, pela língua, para designar as coisas, Nietzsche percebe astutamente que a própria noção de verdade está corrompida e, por isso, corre o risco de ceder à menor suspeita. A verdade das coisas, então, estaria apoiada na formação

¹ Para a referência às obras de Nietzsche, adotaremos a convenção consagrada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, na qual consta a sigla corresponde ao título, seguido do nome do capítulo (se houver), após isso o número arábico da seção citada (p. ex.: CI [*Crepúsculo dos Ídolos*], Moral como antinatureza, § 4). Em caso de algarismo romano, será em referência ao capítulo de acordo com a obra consultada (p. ex.: GM III [*Genealogia da moral*: terceira dissertação], § 20). Para os *Fragmentos póstumos*, será adotado o ano de referência seguido do grupo e do fragmento citado (p. ex.: FP 1884, 27 [74]). As demais citações seguem a norma padrão. Ressaltamos, ademais, que todas as traduções dos fragmentos são de nossa responsabilidade.

de conceitos e não na “coisa-em-si”. É nesse sentido, portanto, que nesse ensaio se sublinha a crítica do filósofo não à linguagem, mais precisamente, aos valores morais e epistemológicos concedidos a ela. Ao criar conceitos, necessitamos de igual modo de um lugar, por exemplo, em que essa realidade “concreta” se efetive: não havia sido justamente esse o empreendimento platônico, ao objetar à realidade como réplicas, duplicatas da verdadeira realidade, aquela da ideia? Tendo em vista que o fundamento desses conceitos não reside no mundo, mas metafisicamente, podemos supor que o resultado do conhecimento humano é, de certa forma, errôneo: fazemos ciência sobre a pretensão metafísica da verdade e assim ignoramos a realidade que se efetiva à nossa volta; onde, por outro lado, não se verificam os conceitos e as fórmulas metafísicas. Por isso, a noção de linguagem aparece muitas vezes ligada à noção de verdade e niilismo (Cf. FP 1888, 22 [3])²; por vezes presente num olhar *perspectivista* sobre a realidade do mundo, em que nosso conhecer é dado por múltiplas interpretações (Cf., FP 1887, 7 [60]); ou ainda, mais especificamente, numa crítica à própria faculdade do conhecimento e da consciência (Cf. GC V, § 354). Ao final do estudo, em relação ao niilismo e a linguagem, pretendemos examinar essa correlação com mais clareza.

É no âmbito de seus estudos de filologia clássica que relembramos que Nietzsche desenvolve ainda como professor as principais noções que viriam a resultar no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873). De acordo com Marton (2007, p. 33), na Universidade da Basileia, “é sobre ‘Retórica antiga’ e a ‘História da eloquência’ que Nietzsche dá aulas”, mas podemos citar que seu ponto de partida para pensar a linguagem em noção genealógica foi o curso preparado em 1869-1870 sobre “A origem da linguagem”. Nesse momento, Nietzsche já possuía a compreensão necessária para “constituir a base de sua crítica à linguagem e, por decorrência, à noção de verdade” (Marton, 2007, p. 33). Em sua obra madura, podemos afirmar que é a partir do estudo da origem da linguagem que Nietzsche realiza uma investigação da origem dos valores e da moral.

² Sobre isso, “[...] quando se atribui um valor errado (*wenn man den Werth falsch angesetzt hat*), ao perceber essa falsidade, o mundo parece desprovido de valor (*die Welt entwerthet*)” (*ibid.*): Nietzsche quer apontar que a crise dos valores e o niilismo partem diretamente da própria consequência da valoração moral realizada, por exemplo, pela esquematização do mundo. Dar um nome, então como ato linguístico, nas sociedades arcaicas começa a se manifestar como uma atitude moral. Ao acreditarmos nos conceitos que criamos, damos um passo em direção ao niilismo – a perda do elemento norteador dado pela crença nos antigos fundamentos.

Nesses termos, recorreremos ao ensaio de Nietzsche para examinar como o filósofo desconstrói a fundamentação linguística dos conceitos que reduzem a realidade dos eventos a uma mera assimilação e adequação em categorias e modelos lógicos. O filósofo entenderia que esse resultado é proveniente de um equívoco no procedimento avaliativo uma vez que se apoia na crença injustificada no ideal de verdade, que inicialmente só foi possível devido à linguagem. Por outro lado, é resultado da crença também injustificada de que a linguagem seja um elemento cognitivo tal que converte a verdade acessível em verdade comunicável. Ambos os erros procedem de um esquecimento da própria natureza da linguagem: a de ser, puramente, um meio interpretativo, mas também metafórico em que se expressa a subjetividade individual marcada por sua existência gregária. Para isso, o “sujeito puro do conhecimento” também teria de ser abolido porque, como Nietzsche assegura em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, não possuímos mais que metáforas das coisas para falar sobre elas. Entretanto, a linguagem vista desse modo, como relação entre sujeito e objeto, prejudica em si o ideal de verdade em que visa se estabelecer por consequência dela, o que nos motiva a uma de duas opções plausíveis: ou a verdade não pode ser acessada pela linguagem, ou a verdade é uma construção linguística usada para adequar a natureza do mundo ao conhecimento humano. É da segunda hipótese que Nietzsche parte.

1 Impulso à verdade como conservação: o conhecimento do animal mais fraco

Não podemos supor, logo pelo título de seu ensaio, o intuito com o qual Nietzsche se debruça na investigação por trás da noção de “verdade”; e por consequência, da noção de “mentira”. Após algumas poucas linhas, percebemos que é primeiro com o problema da linguagem que o filósofo alemão se ocupa: mais especificamente, com o surgimento da linguagem. Tendo isso em vista, Nietzsche poderá demonstrar como a linguagem e a noção de verdade, no âmbito axiológico, são indissociáveis. Para Nietzsche, não poderia ter existido verdade sem o advento inicial da linguagem. Por exemplo, em *Aurora* (1881), o filósofo afirma que antes se acreditava que onde terminasse o “reino das palavras”, cessava também o “reino da existência” (A II, § 115). No prefácio de *Além do bem e do mal* (1885-1886), ele considera ainda que os maiores dogmatismos filosóficos possuem origem em falsas

convicções gramaticais, e mesmo a verdade seria um “jogo de palavras” (BM, Prólogo). Para citar ainda uma terceira evidência disso, em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Nietzsche assente que as ficções metafísicas, como a crença na alma, num “eu”, ou numa essência imutável, da qual trazemos à consciência a “substância” das coisas, necessitam de “pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem” (CI, A “razão” na filosofia, § 5).

Em segundo lugar, “extra-moral” dá o tom de seu ensaio: Nietzsche quer fazer ver, com a origem da linguagem, que o valor moral parte daí; por isso deve se distanciar de qualquer julgamento que parte da própria moral. Com isso, o procedimento genealógico que se enuncia é essencial para colocar-se “à parte” da tradição ocidental. Se é a moral que está sob a óptica de Nietzsche, realizar uma avaliação histórica de seu surgimento já é abalar fortemente a noção de verdade, pois, ao dar um início, por conseguinte, um fim, ele reduz a esfera transcendente e pode apontar, então, que toda verdade, bem como a moral, reduz-se às próprias exigências do homem. Sem ele, e sem a linguagem, não poderia ter existido valor moral. Portanto, “extra-moral” é contrário ao que se presume moralmente: Nietzsche não tentará justificar as bases da tradição, tampouco oferecerá argumentos que comprovem o caráter absoluto da verdade. Opostamente, pretende demonstrar que as ficções axiológicas estão presentes num âmbito interior da própria gênese do conhecimento humano, na qual se manifestam os signos linguísticos como principal meio de estabelecimento de relação entre o indivíduo com o mundo, tornando, assim, a crença numa verdade absoluta e transcendente ao intelecto humano, tanto arbitrário quanto sua própria origem. Assim, o método de Nietzsche é evidenciar um problema e a ele colocar uma “grande suspeita”. Tornando-se imoralista por excelência, ele quer evidenciar, justamente, que mesmo as noções de verdade, bem como de mentira, são fruto de uma falsificação consciente do aspecto natural de uma determinada coisa ou de um determinado evento físico que almeja os colocar numa realidade suprassensível onde sejam, ambos, passíveis de averiguação perene e não sofram com a instabilidade do devir e do mundo imanente.

A mentira, até mesmo, é a condição necessária para que haja verdade. Num fragmento póstumo (FP 1883, 12 [1]), Nietzsche afirma que toda palavra é um preconceito (*Jedes Wort ist ein Vorurtheil*). Isso se justifica na medida em que é necessário que a palavra falsifique precisamente a coisa a qual quer se referir. A

palavra não poderia, então, traduzir uma realidade intrínseca à coisa, sua definitiva essência, mas parte sobretudo de uma *interpretação*, de um julgamento subjetivo, mas também de uma *prévia escolha* entre este ou aquele atributo. Ao nomear algo, há uma redução, uma “economia” do sentido da coisa, que se traduz na palavra. Essa seleção passa a ser, também, um ato metafórico e normativo na construção da verdade pela linguagem. O “preconceito”, nesse caso, torna-se ainda mais evidente quando partimos de um pressuposto para nomear outro evento, objeto etc. A verdade, portanto, seria igualmente um preconceito linguístico.

Essa falsificação, aqui, é entendida como parte da natureza da linguagem, uma vez que metafórica e estreita, não permite abarcar a “verdade” de uma coisa, mas limita-se a compreender o meramente assimilável, subjetivo, por isso acabando por falsificá-la. O erro do conhecimento é partir dessas metáforas pelas quais nos aproximamos da realidade para abstrair dela algum fundamento; seguido a isso, um erro ainda pior é tomar essa abstração da realidade como um fundamento tal que seja a *origem* de seu correlato imanente. Se entendemos que a linguagem é necessária ao conhecimento, uma vez que o intelecto não pode apreender a “coisa-em-si” kantiana, Nietzsche quer demonstrar que as palavras corresponderiam apenas à relação do indivíduo com a coisa nomeada, mas não à própria coisa (Cf. Marton, 2007, p. 33). Em *Aurora*, Nietzsche evidencia esse aspecto da linguagem na seguinte formulação magistral: “Expressamos nossos pensamentos sempre com as palavras que se acham à mão. Ou, para exprimir toda a minha suspeita: a cada instante temos apenas o pensamento para o qual as palavras nos estão à mão, que conseguem exprimi-lo aproximadamente” (A IV, § 257). Nesse sentido, mesmo o pensamento passa a ser produto da linguagem.

Uma vez que a realidade da coisa não pode ser acessada pelo nome, o próprio ato de conhecer é posto em questão: para que então queremos conhecer? O impulso à verdade, como se verificará no ensaio, tem um desdobramento tardio na obra nietzschiana: em *A Gaia Ciência* (1882), o filósofo afirma que o conhecimento não residiria em seu “grau de verdade”, mas em seu grau de “assimilação”, de “condição vital” (GC III, § 110). Assim como a linguagem surgiu como meio de sobreviver em comunidade, o conhecimento que possuímos do mundo é, em última instância, um instinto primário de conservação da vida no ser humano.

Não é de outro modo que o problema da linguagem aparece neste ensaio. Como uma consequência do instinto de conservação, o impulso à verdade se evidencia na linguagem pelas falácias do julgamento racional acerca de seu papel na representação das coisas. Nesse sentido, Nietzsche refuta essa pretensa racionalidade com uma ironia mordaz. No início de seu ensaio, ele figura no amplo horizonte do cosmos animais inteligentes que “inventaram” o conhecimento, em um sistema solar dentre inúmeros outros sistemas solares. Fora o minuto “mais soberbo e mais mentiroso” da história universal (VM, § 1). Após alguns poucos fôlegos da natureza que os engendrara, os animais inteligentes tiveram de morrer e, com eles, todo seu pretense conhecimento da verdade. Com esse olhar cético ao conhecimento, Nietzsche dá abertura a uma crítica direcionada para a natureza humana.

Retirar o sentido metafísico da gênese do conhecimento é justamente o que Nietzsche faz ao asseverar que alguém poderia ter sobre a origem do conhecimento fabulado, e criado fantasias; mas nenhuma seria suficiente para ilustrar o quão “lamentável” seria o estado encontrado pelo intelecto humano no final desse processo natural de perecimento. Um estado sem finalidade e propósito, gratuito: “Houve eternidades, em que ele não estava [...]. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana” (VM, § 1). Sem causa maior e exterior a si que o tenha feito surgir e extinguir-se da natureza, o homem seria, por si mesmo, um “animal inteligente” e nada mais que isso. Sujeito a um início e fim irracional, todo seu conhecimento é justificar seu início e fabular sobre seu fim. Porque a verdade possui, em si, um fundo metafísico: é a tentativa humana de dar sentido à existência. Visto deste modo, “dar sentido” é também um ato de sobrevivência.

Nietzsche avalia o intelecto desses animais sem pudor: o intelecto é um meio de conservação do indivíduo (VM, § 1) que não possui a constituição física necessária para travar embates ferinos. Ele foi concedido apenas como “meio” para que estes, os seres mais “infelizes, delicados e perecíveis” presentes na natureza, pudessem firmar um minuto na existência em luta contra “chifres ou presas aguçadas” (VM, § 1). Em decorrência disso, Nietzsche afirma que a “altivez associada ao conhecer e sentir” engana os homens sobre o valor da existência, porque traz em si “a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer” (VM, § 1). Essa “nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e os sentidos dos homens”, seria responsável então por sua ignorância da natureza das coisas. A ênfase na racionalidade, o fanatismo socrático,

é aquilo que menos conduziria a verdade, mas apenas cria abstrações do mundo real. Ora, se antes a verdade metafísica era a primeira verdade, contra as ilusões do mundo imanente e suas réplicas enganosas, Nietzsche inverte esse sentido demonstrando que as ideias inteligíveis não passam de ficções criadas pelo homem da racionalidade e que a crença na verdade metafísica reside nesse engano, como já falamos, de tomar os signos linguísticos após a experiência com a coisa como a origem e mediação dessa experiência. A saber, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche assevera que ao abolir o “mundo verdadeiro”, de igual maneira abolimos o mundo da aparência (CI IV, § 6); com ele, abolimos o conhecimento. Por isso, toda abstração metafísica acaba por ser um engano. O ato de “conhecer”, por consequência disso, seria até mesmo *resultado* das categorias conceituais criadas pela linguagem; aprendemos a falar e conhecer sob determinados “modos”, o que demonstra somente a limitação do intelecto humano. O mundo que conhecemos, nesta perspectiva, é dado por sua realidade metafísica, não por sua existência efetiva.

Porém, atentar-nos-emos nesse primeiro momento à hipótese convencionalista de Nietzsche para o surgimento da linguagem, e naturalmente da noção de verdade dada por essa convenção (Cf. Marton, 2007, p. 33), para em seguida analisarmos como a palavra se dá na produção do conhecimento.

2 A verdade metafórica e a mentira gregária: a hipótese da convenção

Recorreremos ao cenário utilizado pelo contratualismo. No estado de natureza, sem a instituição de um “pacto de paz”, torna-se inviável o estabelecimento de uma ordem social. Nietzsche alude à essa perspectiva e a utiliza em sua hipótese do surgimento da linguagem.

Por um olhar biologista – de certo modo também contratualista –, o filósofo considera o que levou o indivíduo, “em contraposição a outros” (VM, § 1), a fazer uso de seu intelecto ser um instinto de sobrevivência da espécie. Por querer existir socialmente, um acordo de paz foi imprescindível para conservar o indivíduo de um perecimento precoce. Se não dispõe, como vimos, de constituição física adequada para vencer um conflito, sua única arma de defesa passa a ser viver em bando, para

que ao menos a máxima *bellum omnium contra omnes*³ seja extinta. Nietzsche considera que esse “tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade” (VM, § 1).

Como fruto dessa hipótese, o surgimento da linguagem aparece, no olhar de Nietzsche, como uma necessidade de ordem fisiológica. O desenvolvimento do raciocínio, bem como da técnica e da lógica, nesse sentido, advém do mesmo princípio: fisicamente inferiores, ao tentarem “modificar um estado que lhes era insuportável” (Marton, 2007, p. 33), no “animal inteligente” o instinto de conservação atuou na produção de um intelecto capaz de dissuadir. Por isso, para Nietzsche, a cumplicidade estabelecida entre o nome e a coisa nomeada, “entre ser e discurso” (Marton, 2007, p. 33), está presente já na origem da linguagem como parte de uma crença em que cada termo represente semanticamente a mesma essência da coisa. A identidade entre o nome e o objeto passa a ser estabelecida como a convenção, também necessária, para a subsistência do grupo gregário. Atribuiu-se ao nome uma correlação unívoca à verdade da coisa, não permitindo qualquer outra perspectiva. Precisou-se admitir um postulado inicial, um ponto de partida, a crença na identidade inata da linguagem em que a partir desse procedimento se pôde concluir a validade de um termo e seu uso obrigatório, para que os pilares fundamentais da sociedade e da cultura tenham sido erguidos. Todos eles, no entanto, encontram convergência axiológica numa única crença, essencial para todo desenvolvimento ao longo da história: a crença na existência da verdade.

A linguagem, a primeira a legislar sobre a verdade, concedeu a ela seu igual caráter: se, de fato, o nome e a coisa não possuem uma relação essencial, mas trata-se de uma invenção do conhecimento, tanto a linguagem quanto a verdade, circulando no âmbito metafórico, possuiriam uma notória correlação de gênero: poderíamos inclusive dizer que a própria verdade, inequívoca por princípio, está no âmbito da metáfora tanto quanto a linguagem tenta se aproximar da verdade. Isso leva Nietzsche

³ “Guerra de todos contra todos”, referência ao *Leviatã* (1651) de Thomas Hobbes (Cf. 2003, p. 106-111). Nietzsche (*ibid.*) alude a isso porque, para sobreviver, o homem teve de se tornar “moral”, na óptica hobbesiana, instituindo o tratado de paz. Isso o possibilita mencionar a exigência de uma linguagem – como também a exigência de uma “linguagem comum” – para que se efetivasse o projeto social daquelas civilizações arcaicas. É interessante ressaltar, por exemplo, num capítulo sobre a linguagem o contratualista inglês confirma a interpretação nietzschiana de que ela seja estritamente necessária para a formação social, cuja qual, sem ela, “não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (Hobbes, 2003, p. 29-30).

a afirmar (VM, § 1) que ser verdadeiro consigo e com os outros, na comunidade, é tal qual mentir. Por outro lado, ser verdadeiro não passaria, nos mesmos termos da comunidade, de uma mentira consensual. Porque, se a hipótese inicial era a da plena necessidade fisiológica de preservação, a convenção da língua e também a ficção da verdade são de sumo valor aos indivíduos que querem tomar lugar na comunidade e se proteger dos perigos que os ameaçam. Marton esclarece que, “enquanto a mentira exige invenção, a verdade reclama apenas obediência ao que foi acordado” (2007, p. 34). Nietzsche, nesse quesito, é contundente: a legislação da linguagem assegura uma designação “uniformemente válida e obrigatória das coisas” (VM, § 1), dando também “as primeiras leis da verdade” em contraste ao que seria, nessa óptica, a mentira.

A mentira seria então aquilo que não está de acordo com a convenção aceita. O mentiroso é aquele que inverte os nomes arbitrariamente ou faz mau uso das normas aceitas para “fazer aparecer o não-efetivo como efetivo” (VM, § 1). Se o nome designa determinada coisa, e isso trata-se de um consenso, transgredir a norma invertendo seu sentido, ou tomando uma falsa correspondência do nome com o estado da coisa, seria propriamente uma mentira *somente* a partir do pressuposto de uma estabelecida verdade. Desse modo, se o indivíduo age egoistamente ou se contrapõe às leis da sociedade, não terá mais lugar de confiança nela, conseqüentemente sendo levado à expulsão – o que nas sociedades arcaicas equivale a ser deixado para morrer. O mentiroso, nesses termos, é aquele que recusa voluntariamente o sentido estabelecido da palavra. Se tínhamos a ordem estabelecida pela convenção e a impossibilidade de se infringir outra interpretação à regra, o mentiroso se torna infrator e, nos ditames da lei linguística, representa um terrível erro para a semântica axiológica da gênese do fundamento moral da noção de verdade.

A verdade, portanto, inaugura-se como a pretensão final do “animal humano” ao inventar o conhecimento. Enquanto critério de valor, a verdade é, antes de mais nada, ela mesma um valor: a necessidade fisiológica de auto-preservação encontrou na verdade o fundamento axiológico por excelência, mas esqueceu-se de sua origem. A verdade, como critério avaliativo, não se pôs ainda a ser avaliada. Se Nietzsche afirma, nesta hipótese, que a verdade é linguística, devemos nos perguntar então se o próprio valor da verdade não diz respeito mais ao seu caráter “verdadeiro” – de ser a esquematização do fundamento do real –, do que a ser um instrumento, um

consenso, distante da realidade empírica das coisas. A verdade é, portanto, o meio pelo qual o homem do conhecimento se relaciona com as coisas e pode transladar seu significado, até mesmo, através das categorias de verdade, pensar num significado que melhor se adeque àquela coisa. Na natureza, desprovida de qualquer valor intrínseco, a verdade é o ato no qual o homem adequa o objeto ao conhecimento, não o contrário. Como processo avaliativo, a verdade dá sentido às coisas: de igual modo, além de um instrumento gregário e de conhecimento, a verdade passa a ser um instrumento moral.

Contudo, Nietzsche afirma uma natureza ainda mais perniciosa da propensão moral à linguagem ao perceber que, à verdade, o homem afinal é indiferente. Sua preocupação não é voltada para “dizer a verdade” por causa de uma obrigação moral ou para ser virtuoso – isso ocorreria como uma consequência tardia do seu uso em comunidade. O que afasta dos homens a mentira não é propriamente porque possuem um zelo científico com a verdade, mas para que não sofram consequências nocivas à sua atual condição. Nesse aspecto, mentira e verdade são correlatos: o homem deseja a verdade pelo mesmo motivo que odeia a mentira, por suas consequências agradáveis e que lhe conservam a vida. Isso o leva, contrariamente a qualquer real impulso pela verdade, a hostilizar-se com verdades menos agradáveis e preferir umas às outras. Nessa hipótese, Nietzsche conclui ser inconcebível que o homem tenha nutrido em si um impulso demasiado profundo e honesto à verdade (VM, § 1).

Colocando a verdade gregária no mesmo âmbito da mentira consensual, o sentimento de verdade, no sentido mais estrito do termo, surge daí por um hábito secular de mentir em rebanho (VM, § 1). Quase quatorze anos antes de publicar *Para a genealogia da moral* (1887), Nietzsche já havia dado o contexto geral, ao menos, do que vem a tratar na obra (Cf. GM II, § 2). A esse sentimento de verdade por estar conformado ao consenso adotado gregariamente, o homem alude àquele outro mentiroso e, por isso, *contrapõe-se* a ele. Ora, se verdade e mentira se tornaram parâmetros morais da regência social, o homem que “diz a verdade” pode se admirar como honesto, por exemplo, ou “bom”, ao comparar-se com o mentiroso, o “mau”.

Ora, a hipótese de Nietzsche para o surgimento da necessidade de uma linguagem, para este estudo, é plausível. Delimitamos que o impulso à verdade, que até o momento pode ser chamado apenas de “impulso à linguagem”, tem sua origem na civilização arcaica e como isso contribuiu para o surgimento de verdade e mentira

em sua aplicação moral. Porém, não nos referimos ainda diretamente ao caráter epistemológico da linguagem e como se verifica no conhecimento de fato. Com isso, devemos nos perguntar: o que é, portanto, a palavra?

3 Consciência e conceito: a palavra como verdade gregária

Em seu ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche revela inúmeras correspondências do surgimento da linguagem com a valoração moral e epistemológica do conhecimento humano. Tomado às pressas pela modernidade e pelo espírito cartesiano, o conhecimento racional se tornou uma ponte entre o intelecto e a noção de verdade. Por outro lado, como dado empírico, mesmo a tradição inglesa tomou partido nesse olhar sobre a natureza do conhecimento. Com isso, concluiu-se que os dados sensíveis poderiam conduzir ao fundamento das coisas, assim interpretamos a herança deixada pelo empirismo. Contudo, para Nietzsche, o conhecimento científico sobre o mundo se dá na qualidade de fenômeno. O filósofo da suspeita, entretanto, vai mais longe: não só os fenômenos podem ser conhecidos, mas o que há realmente são *interpretações* deles (FP 187, 7 [60]).

Podemos admitir que na filosofia moderna o conhecimento fundamentou-se em representações de palavras e conceitos da realidade experimentada pelo sujeito. Nietzsche, contudo, corrige esse erro de lógica: a linguagem não é preponderantemente derivativa da experiência factual do sujeito com o objeto conhecível, mas é, ao contrário, o conhecimento do objeto conhecível a consequência precisa da linguagem. As palavras, em ato condicionante, estipulam um arcabouço conceitual ao sujeito que conhece como um elemento limitante de sua capacidade de apreender a realidade, não de experimentá-la, mas de enquadrá-la numa fórmula sistematizável. A linguagem, nesse sentido, possibilita o conhecimento da mesma forma que torna o vocábulo conceitual também uma manifestação da existência daquele objeto. Por exemplo, a palavra “árvore” não traduz precisamente a existência do objeto árvore, mas acaba por criar uma espécie de categoria em que a palavra “árvore” atua sobre a existência de todo objeto árvore. A palavra, porém, não exprime a realidade nem mesmo do conhecimento de árvore, mas possibilita a apreensão da árvore pela palavra, de modo que o objeto se torna conhecível à medida que é nomeado. Portanto, a linguagem passa a ser, também, uma ferramenta de poder do

homem que se relaciona com a realidade. Porém, devemos ainda concordar que, por sua limitação conceitual, o objeto árvore visto sob a insígnia do nome parece, contrariamente, algo muito diverso do pretendido.

Portanto, ocorre que não existe conhecimento “objetivo” do fenômeno. Sendo assim, o único conhecimento que se apresenta como factível é dado por sua interpretação. Ou seja, todo conhecimento tem de ser, naturalmente, um conhecimento subjetivo, *perspectivista*. Assim se passa no âmbito da linguagem. Como conhecimento subjetivo, é ingênuo crer no “inatismo” do nome: a verdade não se verbaliza na palavra.

A linguagem como relação nos sugere que ela esteja à serviço de nossa consciência, mas não como um meio ao conhecimento de fato. Tratamos a linguagem como um instrumento. No entanto, Nietzsche verifica que, em termos biológicos, o que chamamos de “consciência” desenvolveu-se muito tardiamente, sendo a última faculdade cognitiva humana a despontar em nosso processo evolutivo. Assim como um protótipo recém montado está sujeito a erros, nossa consciência é ainda menos assertiva. Nietzsche nos adverte, com isso, para que tenhamos cautela com os produtos do conhecimento dito “objetivos”. A linguagem como poder, então, percebe-se no âmbito da criação de valores: atribuímos o “verdadeiro” ou “não-verdadeiro” para a possibilidade de existência ou de não-existência. Trata-se, novamente, de um subterfúgio do intelecto para sobreviver.

3.1 “O que é uma palavra?”

Deixaremos de lado por um momento a questão da consciência para verificarmos, portanto, o que é a palavra e seu papel na formação do conceito. Para Nietzsche, a palavra não passa de uma “figuração de um estímulo nervoso em sons” (VM, § 1). Se somos levados a concluir que haveria uma causa além da sensibilidade para a formação das palavras é, afinal, uma adequação ilegítima do princípio da razão. Pois a palavra, não sendo mais que uma reação a estímulos nervosos, é arbitrária porque, entre a sensação inicial que se dá no estímulo e a forma como um indivíduo o expressa “em sons”, existiria uma imensa separação (Cf. Marton, 2007, p. 33). Nesse sentido, nem mesmo podemos fazer referência à palavra como expressão de algo exterior ao indivíduo, como queriam os inatistas da linguagem. Conforme vimos,

a palavra faz menção à subjetividade antes de adentrar no campo da ciência objetiva. Nesse caso, como expressão de um estímulo, o som emitido carrega um significado singular. A palavra, portanto, “só pode referir-se ao próprio indivíduo” (Marton, 2007, p. 33).

O que pode ser dito, na óptica de Nietzsche, não é dito por que há uma verdade que se comprometa à palavra, mas uma palavra que, dita, constrói a noção de verdade. O empreendimento científico da razão, ademais, é assim uma tentativa de adequar o mundo à unilateralidade de nosso juízo e impulso à verdade. A medida de Protágoras se assume como o resultado da linguagem. Nietzsche observa que, devido a isso, as inúmeras formas de linguagem, quando postas lado a lado, mostram “que nas palavras nunca importa a verdade”, caso contrário “não haveria tantas línguas” (VM, § 1). Para o “formador da linguagem”, a coisa-em-si é totalmente desconhecida. A linguagem designa somente a relação das coisas com os homens, em que eles a tomam em auxílio para exprimir “as mais audaciosas metáforas” (VM, § 1). Isso se trata, precisamente, de um erro de cálculo: o nome não possui verdade, mas se também admitirmos que não há verdade na coisa nomeada, a verdade só pode estar na própria nomeação. O “dar-nomes” é, portanto, o ato de constituir verdades.

A crença na linguagem como capaz de designar a verdade das coisas parte de uma crença em nossa ciência sobre as coisas e de a verdade poder ser exprimível pela língua. Não poderia ser mais contrário. Se não possuímos nada mais que metáforas para falar das coisas, devemos abdicar da crença de que conhecemos algo fundamentalmente delas. Ademais, se a linguagem não representa uma correlação com a essência das coisas, mas sobretudo uma designação geral, é porque também a linguagem não provém dela. Por “esquecer-se” (VM, § 1) desse fato, isto é, da natureza do conhecimento, que o homem pôde supor a “verdade” e utilizar da linguagem em referência a ela. Nietzsche chama nossa atenção: porquanto perdeu-se o sentido metafórico das palavras e elas passaram a ser usadas “em sentido literal” (Marton, 2007, p. 34), o conceito acaba por ser tomado como base do conhecimento. Marton considera que “essa maneira de proceder não se deve ao fato de que se esqueceu de uma verdade e sim de uma não-verdade”, porque o conceito, tomado como base ao conhecimento, esquece-se que as palavras são em si nada mais que atributos às coisas: “esqueceu-se, pois, que a proveniência dos conceitos se situa no ato mesmo de dar nomes” (Marton, 2007, p. 34). A linguagem, não mais como criadora

de conceitos, é compreendida como figurativa e representativa de uma realidade já posta em conceitos e verdades apreensíveis, obviamente invertendo a gênese do conhecimento.

3.2 O conceito como adequação: da consciência gregária à noção de Deus

Numa passagem de *Humano, demasiado humano I* (1878), Nietzsche observa a “importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura”, uma vez que a partir dela o homem estabeleceu “um mundo próprio ao lado do outro”, em que ele pudesse, naquele, encontrar a estabilidade e a firmeza necessária a seus conceitos para que, neste, adequasse as coisas a este paralelo metafísico dado pela crença na verdade da linguagem (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11). Marton esclarece que ao colocarmos esses dois mundos, o das palavras e o dos entes reais, lado a lado, esquecemo-nos de que são irreduzíveis (Marton, 2007, p. 35). Nesse sentido, Nietzsche afirma que “na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates*, o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo” (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11).

A linguagem como o meio pelo qual o homem acessou uma suposta verdade em seus conceitos e ideias representa uma crença no próprio fundamento da realidade e na linguagem. Por um lado, o homem do conhecimento precisa estipular que a realidade seja tal que possa ser acessada, desvelada, compreendida; para isso, faz-se de igual maneira imperativo que haja um próprio “fundamento” no fundamento da realidade: é necessário que *haja uma verdade* a ser descoberta, sistematizada, experimentada. O homem da linguagem, por outro lado, crê que este meio de manifestar em sons seus estímulos seja tal que traduza, ao intelecto, essa verdade contida nas coisas. Essa pretensão do conhecimento é também uma pretensão de ordem metafísica.

O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11).

Evidentemente, a crença de que as palavras são fruto de uma precisa correlação com a verdade da coisa faz com que o conceito nasça daí como a apreciação racional do fundamento da realidade. Nesse “outro mundo” dos conceitos, que a razão é capaz de acessar, o homem categorizou o mundo e o dispôs a seu uso. Nietzsche ironiza a pretensão do conhecimento porque, para ele, somente agora “os homens começaram a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso” (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11). Esse erro seria a inversão do valor da crença na verdade: não mais fruto de uma aproximação com a realidade, a verdade passou a ser o que está sob a realidade, a própria “verdade” do mundo e das coisas naturais. Isso é precisamente, como veremos adiante, o próprio conceito.

Para Nietzsche, todo o desenvolvimento da razão – em especial na modernidade – repousa nesse irremediável fato de que a linguagem organizou o mundo de tal maneira, e a crença na verdade impôs ao mundo físico uma necessidade de adequação, que o próprio conhecimento científico das coisas está preso numa falsa precisão de conceitos, num dogmatismo velado e “empírico”. A ciência, nesse sentido, não seria mais que uma outra metafísica.

Também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real) (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11).

Esses pressupostos se devem ao fato de que, para suprir a correspondência das palavras para inúmeras experiências análogas, o conceito surge como o ponto-médio entre esses fenômenos. Em uma passagem de *O andarilho e sua sombra* (1880), Nietzsche critica justamente que os conceitos tomam imprecisamente “um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato” (OS, § 11). Isso resulta, nesse sentido, em um isolamento desses “fatos” criando um “espaço vazio” entre eles no qual se acham fixos os conceitos e a verdade, mas sem estabelecer uma relação digna com a realidade. Para Nietzsche, a equivalência e a separação entre um fato e outro, no âmbito linguístico, representa um pressuposto imprudente do conhecimento.

A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas designamos as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a essência através deles. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos

a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si (OS, § 11).

Podemos afirmar, seguindo esta linha de raciocínio, que o conceito é um resultado imediato da noção da verdade presente na linguagem. O homem tomou a verdade da linguagem como a verdade do mundo físico e a adaptou: criando conceitos, a legislação da linguagem se esforça para tornar a realidade inteligível e, em sentido gregário, comunicável. Sócrates, no diálogo *Crátilo* de Platão, faz ver que é imperativa essa acepção para o conhecimento: uma vez que as coisas possuam uma essência permanente, que não nos diz respeito, a linguagem se daria pela apreensão da essência presente na coisa e na sua exata expressão (Cf. Platão, 1988, 386e-388c).

O conceito, portanto, é a forma mais arbitrária que o impulso à verdade pôde se transfigurar na linguagem: por um “abandono das diferenças individuais”, o conceito atua como uma “igualação do não-igual” uma vez que tem de convir a inúmeros casos, no todo em certos aspectos correlatos, mas que tomados “rigorosamente” assumem em particular uma desigualdade evidente (VM, § 1). De acordo com Marton (2007, p. 33), “quando as palavras passam a servir para inúmeras experiências análogas à que lhes deu origem, elas se tornam conceitos”. Na óptica de Nietzsche, o conceito passa a ser a mais estreita representação possível dos casos particulares em uma equivalência comum, tendo em vista que, entre o conceito e o objeto, uma grande distância se acentua e inviabiliza um conhecimento específico. Pela linguagem, conhecemos o nome que dá significado ao objeto, mas não o objeto que individualiza o nome. A essência deste (o que Nietzsche quer apontar), nós desconhecemos por completo: “O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial” (VM, § 1). O desvio lógico que se coloca nesses termos é que fomos levados a considerar que a forma, não mais consequência da semelhança em cada evento particular, é a causa deles. Não a representação do objeto, mas o “objeto primordial” (VM, § 1). Nessa inversão de valor, direcionamos nosso olhar pouco científico para o âmbito extra-mundano onde, aparentemente, a essência do objeto reside em sua forma mais perfeita e inaugural. Assim, tomou-se a partir disso os primeiros passos em direção a longos séculos de desprezo e desconhecimento das coisas terrenas que, ao lado da forma metafísica, foi considerado imperfeito e, por uma posterior cristianização desse ideal de verdade, até mesmo “mau” e “imoral”.

O homem do conhecimento, então, tornou-se aquele que procura a metamorfose do mundo em homem, e essa é a sua verdade: tornar cada imagem um conceito, cada impulso nervoso e estímulo dos sentidos em uma metáfora, tornar cada verdade, enfim, uma verdade antropomórfica. No melhor dos casos, comenta Nietzsche, esse “sentimento de verdade” é quando muito um sentimento de *assimilação* (VM, § 1), uma conquista alegre do intelecto humano em reconhecer a razão criada por ele em algo fora dele, de que o mundo a princípio desordenado se encaixe em seu esquema. Os conceitos seriam então uma forma de controlar a realidade e tomar as rédeas de seu curso. O homem do conhecimento crê, nesse disfarce da realidade, ao usar metáforas e verdades, estar acima da abstração dos conceitos na matéria e ver a “essência” das coisas (VM, § 2). A linguagem, portanto, torna-se meio para o homem assenhorar-se, pelo nome, da realidade, e com isso, iludir-se com o falso efeito que lhe causa.

Com isso, Nietzsche ressalta o caráter “falsificador” da consciência. Esse “órgão” humano recentíssimo, porém, assimila a realidade muito parcamente: seu intuito é encontrar na transição e nos diferentes estados que uma coisa assume para abstrair a unidade na diversidade e, assim, postular orgulhosamente que este estado “originário” resume, por essência, a natureza primeira da coisa. Isso se traduz nos dois estágios mencionados: a palavra e o conceito. De tal modo, consciência e linguagem são relacionais, isto é, exprimem-se como o resultado do contato do indivíduo com o meio. Vejamos como isso se verifica.

Em *A Gaia Ciência* (GC V, § 354), Nietzsche interpreta o surgimento biológico do aparato consciente no homem de maneira muito sugestiva: o filósofo aponta que, na maior parte de nossas exigências cotidianas, vivemos quase sem fazer uso disso a que chamamos “consciência”. Para Nietzsche, a consciência é em si supérflua: “Com efeito, poderíamos pensar, sentir, querer, lembrar-nos; poderíamos igualmente agir em todas as acepções do termo, sem que seja necessário que tudo isso *chegue à nossa consciência*”. Por ser “coagido” à vida gregária, como vimos, Nietzsche confirma nossas suspeitas de que a consciência só se desenvolveu “*sob a pressão*” da necessidade de comunicar e por uma “*faculdade de comunicação*”, a princípio sendo apenas “necessária e útil nas relações de homem para homem, [...] e que só se desenvolveu em função de seu grau de utilidade”. Assim como a linguagem, a

consciência se deu no contexto gregário e de apelo a outro indivíduo por sobrevivência.

Nesse trecho, Nietzsche quer demonstrar como a atuação da consciência em nossos pensamentos é estreita e abarca apenas uma mínima parte deles. Se vimos que a própria linguagem simplifica a existência das coisas, tornando-as imutáveis, fixas, e por conseguinte até mesmo sem vida, a consciência é, portanto, uma ofensiva do intelecto ao mundo quando o dispõe em conceitos e categorias. Nesse ínterim, a consciência que não leva em consideração sua origem biológica e que se supõe como um “princípio unificador” da realidade se torna muito fecunda para as concepções metafísicas que serão postuladas a partir de um conhecimento razoável e demasiado socrático da própria realidade. A consciência se acha, então, como sistematizadora da verdade do mundo, capaz de perscrutar o “mundo verdadeiro” e, no limite dessa idealização metafísica das faculdades cognitivas, caímos numa desconexão do mundo pensado, sistêmico e apreensível conscientemente com o mundo efetivo, onde as ideias primeiras e últimas são incapazes de admitir a escassez de verdade, a escassez de superficialidade conhecível.

Essa longa caminhada em direção à crise dos fundamentos reside nesse mesmo equívoco da racionalidade ao abstrair da multiplicidade vivente uma unidade essencial. O equívoco, até mesmo, quanto à natureza dos fundamentos marcou nossa valoração moral frente ao mundo, tornando-o objeto de desprezo e o próprio corpo e a sensibilidade como veículos de engano. Onde não se achava correlato com a ideia, pôs-se a cópia imperfeita dele; num mundo imaginário, a unidade resiste a toda incoerência terrestre. Não podemos nos furtar a mencionar que esse tipo de racionalidade parte do socratismo: ao separar a *physis* do *lógos*, “a filosofia se converteu em antropologia” (Marton, 2007, p. 34-35). Platão intensifica o processo de rompimento da realidade com a duplicação de dois mundos, aquele próprio da transcendência e outro, deixado à margem, o da imanência; assim, “a filosofia se tornou metafísica”. O dualismo como base da cultura ocidental é uma herança direta dela, o que, por conseguinte, se faz perceber, também, na linguagem. Para Marton (2007, p. 34-35):

As convicções metafísicas contribuem para legitimar a crença na identidade entre ser e discurso; as palavras e os conceitos apreenderiam a realidade tal como ela é. Os conceitos e as palavras, por sua vez, concorrem para

propagar as convicções metafísicas; induzem a pensar que correspondem a algo no mundo verdadeiro. Assim é que as “certezas” metafísicas constituem o prolongamento da crença na gramática e nada mais fazem do que justificar, de maneira retroativa, a confiança nas estruturas gramaticais.

Essa interpretação metafísica da realidade se alia a um procedimento da linguagem no âmbito da vida comum: pela comunicação entre indivíduos, o que se tornará consciente de fato não se trata da singularidade pessoal, mas de um resultado do rebanho.

Traduzido na consciência e na linguagem, o pensamento já se apresenta sob uma certa perspectiva: a gregária. As ideias, e até as ações de um indivíduo, quando se tornam conscientes e se expressam em palavras, podem vir a perder o que têm de pessoal, singular, único (Marton, 2007, p. 37).

A linguagem e a consciência servem, portanto, à vida gregária. Mas Nietzsche chama atenção para outro efeito da consciência sobre nossa valoração moral, dada pela metafísica dualista na distinção entre inteligibilidade e sensibilidade. Como tal, a ênfase no racionalismo socrático separou os seres humanos dos animais. Não só, ao distinguir-nos dos animais, o dualismo metafísico acabou por separar ontologicamente as coisas que existem: no homem, consciência e corpo foram radicalmente postos em lados diferentes. Postulou-se, assim, o intelecto humano como algo em si mesmo separado das funções corpóreas e da necessidade fisiológica. Os mesmos atributos que a consciência buscou esquematizar conceitualmente na realidade dos fenômenos foram concedidos a ela. Universal, a consciência se acha também no âmbito das coisas eternas. Nesse sentido, as ficções de alma, espírito etc., abalam duramente a constituição fisiológica do ser humano: a longa tradição metafísica colocou a racionalidade acima da sensibilidade, a alma como mais importante que o corpo. Durante um longo processo de apodrecimento da vida o corpo fora mal compreendido e mesmo toda a história da filosofia advém dessa má-compreensão (GC, Prólogo, §2). Assim como o corpo, o dualismo metafísico subjugou toda a matéria; desprovidos de nossa forma física, a alma caminhará, então, de encontro às verdades eternas.

Considerações finais: caminhando na sombra de Deus

Analizamos como a necessidade fisiológica coage o animal-humano para viver gregariamente. A linguagem como o meio de comunicar necessidades se tornou

também o meio de erigir valores e um “conhecimento mútuo” nas civilizações arcaicas. A crença numa verdade é a exigência básica para que o “pacto de paz” possibilite a coexistência entre indivíduos. Com isso, a palavra, mera figuração de estímulos em sons, foi tomada inversamente como aquilo que alcança a essência da coisa nomeada: assim surgiu o conhecimento. Essa crença equivocada dada pela natureza da linguagem serviu como balizador de uma maior crença, aquela da existência de um fundamento na realidade possível de ser apreendido pela razão e pela palavra. O conceito é a consequência deste processo: se a palavra verifica a verdade do nome, o conceito é a verdade do nome que se verifica nas variações da coisa e resiste ao devir da existência. Do conceito, e da possibilidade de conhecer a verdade, ficções como a de alma e mundo transcendente foram postuladas; a consciência surge aí como um “princípio unificador” da existência e mesmo do próprio homem. Para Marton, em seguida, a consciência “volatilizou-se e converteu-se em alma”; por fim a ser projetada no mundo, transfigurou-se em Deus, “modo superior do ser, instância última, critério supremo de valor” (2007, p. 36).

Como fundamento da realidade, Deus abriga em si a verdade da palavra e do conceito. Nele, são imutáveis as formas e partem a existência primordial das coisas. O mundo da matéria, então, não possuía mais algum critério de valor, tampouco científico ou de conhecimento da verdade. Na modernidade, não obstante a figura da divindade tivesse se tornado secundária, ela deixou sobre nós a marca de um mundo petrificado, tal como o dogmatismo da crença na verdade transformada em crença religiosa. Abdicar do ideal de verdade supra-terreno equivaleria, nesse sentido, a negar a existência de Deus. Apesar disso, perguntamo-nos: por que então o niilismo é a consequência precisa dessa falsificação natural do mundo e do postulado das verdades eternas? Ora, para responder a isso, mencionaremos o mais maldito dos aforismos de Nietzsche.

Em *A Gaia Ciência*, o homem louco denuncia na praça pública a morte de Deus (GC III, § 125). Não satisfeito, ele confirma ainda que *nós* somos os responsáveis por sua morte: não apenas Deus morreu, como somos culpados por isso. Por quê? Para Nietzsche, a morte de Deus foi um processo demorado e que já havia começado logo quando o homem o pensou. O niilismo, nesse sentido, reside nas primeiras crenças numa verdade absoluta e nos primeiros valores. O niilismo é a consequência, bem como a exigência de todo valor. Num fragmento póstumo (FP 1887, 9 [35]), Nietzsche

afirma que esse seria, portanto, o “resultado extremo” do niilismo porque o valor está posto naquilo que não corresponde a uma realidade, mas trata-se de uma “simplificação” (*Simplification*) da vida por parte de um sintoma da valoração (*Werth-Ansetzung*).

Em outro fragmento póstumo (FP 1887, 11 [411]), Nietzsche afirma que o niilismo é, de fato, a lógica de nossos “valores e ideias”. Os próprios valores chegam nessa última conclusão de que é necessária a ascensão do niilismo (*Heraufkunft des Nihilismus*) para podermos perscrutar a real natureza deles e afirmar que nos equivocamos quanto à nossa pretensão ao conhecimento; justamente por isso, *falsificamos* a existência das coisas e do mundo real por um sem-número de palavras e conceitos. Com eles, acreditávamos possuir a verdade da existência. Claro engano. O niilismo é a desvalorização dos supremos valores, e nesse aspecto, os próprios valores e a própria existência de Deus também são em si responsáveis por sua morte.

Por outro lado, essa violência contra o fundamento é o próprio impulso à verdade atuando radicalmente: por sermos fiéis à verdade, torna-se imperativo que agora nos voltemos para a parte da existência antes negada e reconheçamos a falsidade de nossos valores. Oliveira comenta que “a vontade de verdade também é ‘outra forma de negar a vida corporal’, embora seja necessário insistir que, ao invés de falhar novamente como anti-vida, tal vontade acaba se voltando contra si mesma e, nesse caso, levando à sua superação a favor da vida” (2022, p. 107). Esse resultado é inaugurado pelo “século das luzes” em que a ênfase numa razão laica e a vontade de verdade passaram a questionar a constituição metafísica do Ocidente. Para Giacoia, o inevitável esgotamento das antigas referências “traz à tona um vácuo axiológico angustiante” (2022, p. 186).

É por isso que, no limite, o homem louco questiona quem desatou a terra de seu sol (GC III, § 125); com isso, ele quer dizer que a crise dos valores e o niilismo romperam o vínculo de nossa existência com as verdades eternas, caindo, então, numa ausência de sentido própria da pós-modernidade.

Nas sombras de Deus, o niilismo é condição necessária de superação dos antigos valores. Nietzsche nos convida a buscarmos uma nova moral que valorize o sentido da terra, e não busque em verdades extra-mundanas o fundamento para a vida. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche exorta pela boca de sua personagem que permaneçamos fiéis à terra (AZ, Prólogo, § 3). O apelo de Nietzsche também é para

nos desfazermos das antigas referências que condenaram o mundo e o devir, assim como nossa crença ao inatismo da linguagem.

Da gênese da linguagem à crise dos valores, reconhecemos, por fim, a fecundidade da obra nietzschiana e como demais possíveis paralelos com outros temas fazem ver essa constatação. Nosso intuito não era de esgotar seu pensamento, mas sim evidenciar que já na origem da linguagem a cultura ocidental tomou seus moldes onto-epistemológicos. Não há nada mais coerente a isso que o próprio niilismo.

Referências

GIACOIA, O. Reflexões sobre o Niilismo e seus desdobramentos. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 34, n. 62, p. 183-199, 2022.

HOBBS, T. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARTON, S. Novas líras para novas canções: reflexões sobre a linguagem em Nietzsche. **Ide**, São Paulo, v. 30, n. 44, p. 32-39, 2007.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad. de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2020.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NIETZSCHE, F. **Aurora**: reflexões sobre preconceitos morais. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**: ou, como se filosofar com martelo. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Vol. I. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Vol. II. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin; New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1980. (15 Einzelbänden).

OLIVEIRA, J. Niilismo e gnosticismo: da negação do mundo à fidelidade à terra no Zaratustra de Nietzsche. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 34, n. 62, p. 86-117, 2022.

PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1988.

Recebido: 13/09/2025
Aprovado: 20/10/2025



Raul Signorini*

RESUMO

Este artigo examina o conceito de *intencionalidade* conforme apresentado por Sartre em *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*. Mostra-se como este conceito, originalmente husserliano, é reinterpretado e inserido no horizonte existencial. O estudo busca esclarecer como o entendimento da Fenomenologia, segundo Sartre, poderia evitar o idealismo transcendental e o realismo resultante do desenvolvimento da psicologia como disciplina autônoma. Reconstituem-se os argumentos de Sartre que levam a concluir que a consciência deve ser entendida como um ato de transcender-se em direção ao mundo, jamais como uma substância retraída, e que não haveria entre a consciência e o mundo um abismo a ser preenchido, porque ambos são dados de uma só vez. Analisaremos como Sartre reivindica a fenomenologia como uma *filosofia da transcendência* por reinstalar evidência do mundo vivido e recolocar a consciência *no mundo*, recuperando a concretude que as chamadas *filosofias da interioridade* haviam perdido. Por fim, apontar-se-ão as consequências imediatas que o conceito de *intencionalidade* tem para o projeto filosófico de Sartre como um todo, chamando atenção para a mais imediata delas: a rejeição do *Eu puro* husserliano e a abertura para uma nova perspectiva onto-fenomenológica.

Palavras-chave: Sartre. Husserl. Fenomenologia. Consciência. Intencionalidade. Filosofia Contemporânea.

La phénoménologie comme philosophie de la transcendance: la lecture de Sartre sur l'intentionnalité husserlienne

RESUMÉ

Cet article examine le concept d'*intentionnalité* tel que présenté par Sartre dans *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. Il montre comment ce concept, à l'origine husserlien, est réinterprété et inséré dans l'horizon existentiel. L'étude cherche à clarifier comment la compréhension de la phénoménologie, selon Sartre, pourrait éviter l'idéalisme transcendental et le réalisme résultant du développement de la psychologie en tant que discipline autonome. Les arguments de Sartre sont reconstitués, ce qui conduit à conclure que la conscience doit être comprise comme un acte de transcendance vers le monde, jamais comme une substance repliée sur elle-même, et qu'il n'y aurait pas entre la conscience et le monde un abîme à combler, car les deux sont donnés en même temps. Nous analyserons comment Sartre revendique la phénoménologie comme une *philosophie de la transcendance* en réinstallant l'évidence du monde vécu et en replaçant la conscience dans le monde, récupérant ainsi la concrétude que les *philosophies dites de l'intériorité* avaient perdue. Enfin, nous soulignerons les conséquences immédiates que le concept d'*intentionnalité* a pour le projet philosophique de Sartre dans son ensemble, en attirant l'attention sur la plus immédiate d'entre elles: le rejet du Moi pur husserlien et l'ouverture à une nouvelle perspective onto-phénoménologique.

Mots-clés: Sartre. Husserl. Phénoménologie. Conscience. Intentionnalité. Philosophie Contemporaine.

Fenomenologia
transcendência: a leitura de
intencionalidade husserliana
como
filosofia da
Sartre sobre a

I

A fenomenologia sartreana, conforme a abordaremos, não se mostra meramente descritiva, mas parece seguir uma orientação humanista-existencial. Através do conceito de *consciência-intencional*, apresentado em *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*, Sartre busca superar as *filosofias da representação* e inaugura, na via fenomenológica, uma nova proposta que permite que nos afastemos tanto do idealismo transcendental quanto do realismo. Embora, partindo de Husserl, a intencionalidade, para este então jovem filósofo francês, nos daria a chave para analisarmos a consciência de modo diferente do que era feito outrora: uma análise crítica à noção de sujeito e que abriria, para além do campo epistemológico, espaço para uma reflexão profunda sobre o que é a *experiência existencial* entendida em sua concretude. Com isso em vista, nos perguntamos: de que modo Sartre interpreta e adapta a noção husserliana de intencionalidade para fundamentar sua própria visão da consciência? Quais implicações essa leitura tem para o desenvolvimento inicial de sua filosofia existencialista?

Para Sartre, o idealismo, com seu cortejo de teorias sobre a constituição dos fenômenos ou do seu sentido, colocava em dúvida o mundo ao redor, a vida cotidiana, a própria percepção, e só admitia realidade quando verificada, constituída ou até revisada e corrigida pelo espírito, sujeitando todo o mundo das coisas a um trabalho interno do sujeito do conhecimento, em vez de confiar na evidência perceptiva. O realismo, por seu turno, resultante do desenvolvimento da psicologia como disciplina autônoma, também é denunciado: porque este, para Sartre, cometeria o erro de reconstruir e reduzir o mundo psíquico ao fato interno constituído pela afecção sensorial, o que levava filósofos e psicólogos a estabelecerem o objeto como um absoluto que entraria em comunicação conosco por meio da sensação. Como a fenomenologia poderia evitar estes limites, mantendo a consciência aberta ao mundo e, ao mesmo tempo, não a reduzindo ao mero espelho do mundo? É o que tentaremos responder.

Trata-se de uma problemática herdada de Descartes, retomada pelo empirismo inglês e consagrada por Kant que aparece não como uma má resposta a uma boa pergunta, mas como um falso problema: pensar o objeto como algo que precisa ser

“inserido” na consciência, o que divide, imediatamente, a relação com o mundo em uma esfera interna, psíquica, e um mundo exterior cujo estatuto quase sempre é incerto. Para Sartre, esse suposto mistério é liquidado sem sofrimento e sem ruído pela fenomenologia. Pois, o *princípio da intencionalidade* anularia a própria questão de saber em que fundamento repousa a relação do que se chama em nós representação, porque a consciência está, antes, sempre direcionada ao mundo. Isso quer dizer que, para Sartre, não há representação “em nós”, porque já estamos sempre junto às coisas.

Em *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*, Sartre mobiliza este conceito em nome da necessidade da formulação de uma filosofia que seja capaz de lidar diretamente com a contingência, compreendida aqui como a ausência de fundamentos absolutos que determinam previamente o ser do sujeito. A forma como Sartre retém de Husserl o conceito de intencionalidade irá lançar a fenomenologia em um horizonte existencial, em que, em meio à falta de qualquer essência prévia da consciência, toda a subjetividade será repensada e redefinida. Como observam alguns comentadores, embora Sartre tenha absorvido certos elementos da fenomenologia husserliana, ele o fez de forma seletiva, adaptando-os às suas próprias intenções, de tal forma que podemos afirmar, sem muita hesitação, que Sartre não foi jamais um discípulo de Husserl, mas um fenomenólogo original, que reteve de Husserl somente o que convinha ao seu próprio projeto filosófico (Coorebyter, 2003, p. 21).

De saída, notamos em Sartre uma posição de princípio que pode ser formulada da seguinte maneira: através da fenomenologia husserliana, ele deseja restaurar os direitos da percepção, restabelecer a objetividade da apreensão não corrigida do mundo e demonstrar que as coisas são inteiramente o que parecem e que por trás delas não há nada. E, do ponto de vista metodológico, tudo se passa de modo a respeitar a distinção entre imanência e transcendência, duas regiões do ser caracterizadas por modos distintos de aparecer. Para tanto, Sartre impõe um pequeno desvio à fenomenologia original, evidente desde o início: embora, nas *Investigações Lógicas*, Husserl defina a consciência pela *intencionalidade*, como uma espécie de fuga contínua de si mesma, sem um centro fixo, desafiando a ideia de um ego tanto formal quanto material no interior da consciência, é sabido que essa posição é parcialmente abandonada em *Ideias I*; contudo, é justamente ela que Sartre pretende

reivindicar como uma peça fundamental para, além de não fazer do ego um habitante da consciência, levar a fenomenologia para além das questões da Teoria do Conhecimento e fazer dela a filosofia capaz de lidar com a experiência existencial.

Parte do intuito sartreano não é apenas fazer uma crítica, ainda que muito cordial, ao idealismo transcendental fenomenológico de Husserl; trata-se, sobretudo, de sugerir que a definição da consciência pela intencionalidade é um gesto conceitual cujo propósito não se esgota em uma dimensão epistêmica, mas envolve um caráter existencial imanente. Isso porque, ao negar a presença de qualquer substância no interior da consciência, Sartre elimina também quaisquer estruturas identitárias fixas que antecedem a experiência, permitindo conceber o sujeito como absolutamente livre para constituir-se a partir de sua relação com o mundo. Em outras palavras, uma vez que a consciência não é dotada de um ego material ou formal ou qualquer outro foco de identidade prévio à ação intencional, ela está livre para constituir-se segundo aquilo que será entendido, mais tarde, como *projeto existencial*. Este é o primeiro sentido em que a contingência e a liberdade se vinculam em Sartre: em vez de estar ancorada em uma substância, a existência humana é marcada pela ausência dessa substância, de modo que o sujeito se vê irremediavelmente lançado à necessidade de criar a si mesmo.

O que lhe importava mais ainda é que essa teoria, e ela unicamente, pensava, permitia escapar ao solipsismo, o psíquico, o Ego, existindo para outras pessoas e para mim da mesma maneira objetiva. Abolindo o solipsismo, evitavam-se as armadilhas do idealismo, e Sartre em sua conclusão insistia no alcance prático (moral e político) de sua tese (Beauvoir, 2009, p. 164).

Tendo a teoria da *intencionalidade* de Husserl como seu ponto de partida e sem jamais abrir mão desse princípio, o movimento que iremos acompanhar tem por objetivo mostrar como Sartre pretende marcar uma oposição clara ao chamado *sobrevo* das filosofias que o precederam: o *primado do espiritual*. E, pretende-se deixar claro o porque somente uma filosofia que nos leve *de volta às coisas mesmas* poderia oferecer ao então jovem filósofo o ferramental teórico necessário para desconstruir as *filosofias da representação* e deslocar a filosofia francesa do terreno estritamente epistemológico, *o único em que tradicionalmente se movia*.

II

“Ele comia com os olhos.” Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo a filosofia francesa ainda não saiu disso (Sartre, 2005, p. 55).

Desde muito jovem, Sartre relaciona correntes da filosofia e da psicologia aos interesses ideológicos e políticos de sua época, emitindo um julgamento muito severo sobre o conservadorismo estrutural da filosofia francesa universitária desde o fim do Romantismo. O academismo, como Sartre o chama, seria cúmplice de uma vontade de ordem, seja ela católica ou republicana, que conduz a filosofia e a psicologia a se afastarem de uma compreensão crítica da realidade. Todo o esforço fenomenológico empenhado por Sartre, desde o início, é para demonstrar que a realidade é feita de matéria, de carne, de sofrimentos e de sangue (Coorebyter, 2003, p. 171).

O primeiro passo desse esforço é demonstrar que os fenômenos não se dão de forma isolada, um a um; ao contrário, se dão como uma *figura-fundo*, formando uma totalidade sintética, um existindo para justificar o outro, fazendo-se impossível apreendê-los separadamente. Não que precisemos adentrar a teoria da *Gestalt* para compreender isso. Segundo Sartre, a própria fenomenologia compartilha desse conceito e o deixa suficientemente claro: “Vocês veem esta árvore aqui - seja. Mas a veem no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea” (Sartre, 2005, p. 55).

Tratar os objetos da consciência como representações autossuficientes implica, para Sartre, na distorção da realidade do objeto, uma vez que se ele fosse destacado do contexto em que aparece, perderia sua facticidade e se converteria em uma abstração. Ou seja, cairíamos na armadilha idealista que diferencia de maneira radical o ser do objeto de sua apreensão pela consciência, sua aparição. E, ao contrário, na fenomenologia, conforme Sartre a reivindica, o fenômeno só pode ser dado e compreendido em *situação*, como parte de uma experiência concreta, encarnada. A árvore, por si só, não pode nos dizer nada; ela não existe senão como um conceito. Para que o conhecimento fenomenológico seja possível, é preciso situá-la: não uma árvore qualquer, mas *esta* árvore, inserida em seu contexto específico. Somente assim o real se apresenta de modo concreto e inteligível.

Mas, ainda que o objeto não fosse isolado e tentassem forçar a entrada da árvore na consciência junto do lugar exato em que ela está, não teriam sucesso, pois a natureza desses objetos e da consciência é inteiramente distinta¹: a consciência é transcendente, a árvore e seus demais são imanentes. A transcendência diz respeito à consciência enquanto fluxo intencional; a imanência ao objeto visado, mas ambos formam uma única cena fenomenal. São dois seres que carregam qualidades diferentes e, em virtude disso, a comunicabilidade entre eles não pode ser pensada como uma assimilação ou absorção. A consciência não se apropria do objeto transformando-o em uma imagem interiorizada; ao contrário, ela sempre se projeta em direção a ele. Essa diferença ontológica é fundamental, precisamos tê-la sempre em mente, pois respeitar a distinção entre imanência e transcendência, ao mesmo tempo em que ambas formam uma mesma cena fenomenal, será um dos fios condutores para compreendermos a unidade do projeto sartreano, que tem início neste artigo sobre a *intencionalidade* e deságua em *EN*².

Sartre preserva a autonomia ontológica do objeto (contra o idealismo) sem, contudo, conceber que ele possa ser descrito independentemente de sua relação com a consciência, ou sem antes ser visado por uma consciência (contra o realismo). Por isso, em *A Intencionalidade*, ele não faz da “árvore em seu pedaço de terra gretada” um absoluto que *em seguida* entraria em comunicação conosco. Não há, para Sartre, a expressão “transcendência da coisa em relação à consciência”, ao contrário, é a consciência que transcende em direção à coisa, o que faz do mundo algo relativo à

¹ Sartre, J.-P. *A Intencionalidade*, (pt) p. 55-56; (fr), p. 87.

² Embora não pretendamos nos aprofundar neste momento, uma pequena passagem serve para justificar a nossa posição: no capítulo intitulado “*A Transcendência*” em *EN*, Sartre dirá que a qualidade fundamentalmente distinta entre o ser *em-si* (imanente) e *para-si* (transcendente) faz do *em-si* uma presença perpetuamente fora do alcance, o que significa ser impossível que um adentre o outro. Sartre, inclusive, retoma neste trecho os mesmos termos e as metáforas utilizadas no artigo sobre a *intencionalidade*. Diz: “As descrições do conhecimento são com muita frequência alimentárias. Ainda resta muito da pré-lógica na filosofia epistemológica, e ainda não nos desembaraçamos desta ilusão primitiva [...] segundo a qual conhecer é comer, ou seja, ingerir o objeto conhecido, preencher-se com ele e digeri-lo (“assimilação”)” (Sartre, 2015, p. 250). Para Sartre, o ser que é o que é, a árvore, o *em-si*, *aparece* a uma consciência, mas não pode inserir-se na trama desta consciência por sua diferenciação ontológica. A abstração que tornaria isso possível, separar aquilo que está unido, desintegraria o ser, uma vez que este se dá sempre no fundo da totalidade que lhe confere sentido e o faz íntegro em seu perfil. Seguir este caminho é seguir o rumo da falácia do idealismo: “Foi o que mostraram claramente as experiências dos pintores, Cézanne em particular: não é verdade, como supõe Husserl, que uma necessidade sintética una incondicionalmente cor e forma; a forma é que é cor e luz; se o pintor faz variar qualquer um desses fatores, os outros também variam, não porque estejam ligados por não se sabe que lei, mas porque, no fundo, são um único e mesmo ser” (Sartre, 2015, p. 249-250).

consciência³ para adquirir sentido. Sartre segue o que escreve Husserl nos parágrafos 47 e 49 de *Ideias I*: as coisas só se tornam coisas ou, para usarmos o jargão ontológico, o ser só se mostra na experiência, entendida como a relação entre consciência e objeto. A experiência é unicamente o que prescreve sentido às coisas *das quais fazemos enunciados, sobre as quais podemos discutir e decidir racionalmente* (Husserl, 2006, p. 111-112). Os objetos são mudos, não podem dizer nada sem uma consciência para ouvi-los. Por isso não se trata de realismo, porque o objeto não conserva em si uma realidade, uma unidade de duração que existiria fosse ela percebida ou não. Mas como conciliar essa ideia com a independência ontológica do objeto sem cair na armadilha da *coisa-em-si* kantiana?

Na concepção fenomenológica, as coisas somente o são segundo o seu *sentido*. Este *sentido* é construído pela consciência através da experiência, o que faz do objeto um *ser-para-a-consciência* (Husserl, 2006, p. 116). Contudo, vale frisar que isso designa o modo de aparecer e o sentido, não a redução do ser do objeto ao seu sentido. O ser do objeto é, simplesmente, desvelado a partir da experiência que a consciência tem dele. Sem a experiência, não é que o objeto não exista, mas ele não é pensável.

A facticidade do objeto e a ideia de *totalidade/gestalt* demonstram que ele se dá em meio a uma estrutura relacional a qual transcende a consciência e se insere na concretude do mundo, impossibilitando sua redução a uma mera imagem mental ou construção conceitual abstrata. O objeto impõe sua materialidade e seu contexto ao mesmo tempo. No entanto, isso não elimina a relação que o objeto deve ter com a consciência para que ele adquira *sentido*. Significa que: quando dizemos *ser-para-a-consciência*, queremos comunicar que a manifestação do objeto, o fenômeno, só se dá em relação à intencionalidade da consciência. Não quer dizer que o ser do objeto é reduzido à sua aparição, mas tampouco afirmar que haverá uma *coisa-em-si* inacessível.

O objeto é o que é para a consciência tal como aparece: por meio de *perfis*. Porém, a ideia de *totalidade* abrange os lados “ausentes” do objeto, permitindo que a consciência tenha sua compreensão como um todo. A percepção, com isso, é um ato intencional dinâmico que captura o objeto em sua totalidade continuamente: envolve tanto os lados visíveis quanto os não-visíveis, mas antecipados. Se a consciência

³ Sartre, J.P. *A Intencionalidade*, (pt) p. 56; (fr) p. 88.

fosse capaz de apreender todos os perfis de uma só vez estaríamos lidando com uma ideia abstrata, não com um objeto concreto. A *intencionalidade*, compreendida enquanto um *fluxo de retenções*, “alcança” o objeto completo mesmo que a consciência não o apreenda completamente num só instante.

Assim a independência ontológica do objeto está mantida, porque ele não foi reduzido a uma construção subjetiva, mas considerado como aquilo que se mostra sempre além do ato atual da percepção. E, ao mesmo tempo, não há o inacessível, porque o objeto é plenamente dado através da síntese dinâmica de perfis e horizontes intencionais, sendo conhecido exatamente na medida em que se mostra. A fenomenologia não postula uma realidade última, incognoscível e separada da experiência. O objeto é um *ser-para-a-consciência* porque sua presença e sentido só podem ser compreendidos a partir de um ato intencional da consciência, sem que isso implique que haja algo oculto “por trás” do fenômeno.

Sobre o outro lado da correlação, a consciência, Sartre escreve:

É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode exprimir. A não ser, talvez, a imagem rápida e obscura da explosão. Conhecer é “explodir em direção a”, desvencilhar-se da úmida intimidade para fugir, ao longe, para além de si em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim (Sartre, 2005, p. 56).

A grande dificuldade em analisar este texto é a sua estética demasiadamente literária, o seu excesso de metáforas. Boa parte do trabalho consiste em decifrá-las. Quando Sartre diz “*explodir em direção a*”, tentando comunicar a sua interpretação sobre a forma da consciência em Husserl, entendemos que ele quer marcar seu antagonismo às filosofias da interioridade: a *filosofia alimentar* é centrípeta; nela, tudo é deglutido. Sartre, então, abusa de imagens centrífugas para defender sua posição: *explosão, deslizamento, fuga*, etc: “se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ da consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira” (Sartre, 2005, p. 56). Tal turbilhão, ao qual Sartre se refere, não aponta somente para o fluxo dos vividos, enquanto escoamento temporal da experiência, mas sim para a própria intencionalidade da consciência. Isto é: não se trata apenas do fato de que a consciência se manifesta como um fluxo, mas de que cada vivido desse fluxo é necessariamente direcionado para um objeto transcendente.

Se a consciência não tem interior, não é simplesmente porque ela é fluxo, mas porque nunca se contém em si mesma: seu ser é sempre ser consciência de algo que não ela. Por essa razão, Sartre escreve a palavra *dentro* na citação acima entre parênteses. Pois, “a consciência não tem interior, ela não é nada senão o exterior de si mesma” (Sartre, 2005, p. 56). Cada ato de consciência é estruturado por essa abertura ao mundo e é nesse sentido que devemos entender o turbilhão: não como uma metáfora para a mera sucessão temporal dos vividos, mas como a própria necessidade da consciência de se projetar para fora de si, em direção ao objeto intencional⁴.

Aos poucos, através dessa rede de alegorias, Sartre introduz: a intencionalidade é *essa necessidade da consciência de existir como consciência de qualquer coisa que não ela mesma*⁵.

Imaginem agora uma sequência encadeada de explosões que nos arrancam de nós mesmos, que não deixam a um “nós mesmos” sequer o ócio de se formar através delas, mas que nos jogam, ao contrário, além delas, na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas; imaginem que somos assim repelidos, abandonados por nossa própria natureza em um mundo indiferente, hostil e recalcitrante. Vocês terão captado o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta famosa frase: “Toda consciência é consciência de alguma coisa” (Sartre, 2005, p. 56).

Sartre reivindica o que Husserl demonstra no capítulo dois da *quinta investigação lógica* (LU), intitulado “Consciência como Vivência Intencional”: a *intencionalidade* seria o único conceito capaz de exprimir a essência da consciência. Para tanto, Husserl retoma de Brentano sua delimitação entre *fenômenos físicos e fenômenos psíquicos*: os fenômenos psíquicos são definidos como intencionais, enquanto os físicos são definidos como não intencionais. Isso equivale a dizer que todo e qualquer fenômeno psíquico contém em si algo como objeto:

Na percepção, qualquer coisa é percebida; na consciência figurativa, qualquer coisa é figurada; na asserção, qualquer coisa é asserida; no amor, qualquer coisa é amada; no ódio, odiada; no desejo, qualquer coisa é desejada, etc. (Husserl, 2015, p. 315).

⁴ Neste movimento se inscreve a gênese da crítica sartreana ao *Eu puro* de Husserl, questão que ele enfrentará logo a seguir, em *A Transcendência do Ego*.

⁵ Sartre, *A Intencionalidade*, (pt) p. 57; (fr) p. 89.

Dizer que todo ato psíquico é intencional nos proíbe de encontrar na consciência um objeto que lhe seja próprio, um ato sem um correlato mundano: e *de um só golpe, a consciência está purificada; está clara como uma ventania, não há nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si*⁶. A consciência não é nada senão este ato psíquico de visar um objeto e é precisamente isso que quer dizer *intencionalidade*. Se todo ato psíquico é voltado para fora de si, devemos excluir imediatamente a possibilidade da consciência ser repositório de representações mentais e, deste mesmo modo, a noção idealista de que a consciência transforma as coisas em espírito e as devora para relacionar-se com elas.

Segundo Husserl, e Sartre parece estar de acordo com isso, expressões do tipo “entrar na consciência” deverão ser evitadas (Husserl, 2015, p. 319). Se quisermos falar de uma *relação* entre a consciência e os objetos, devemos nos afastar de qualquer sentença que sugira algo existindo *dentro* da consciência. Afinal, ao contrário, o objeto é simplesmente *visado, tido em vista* pela consciência, está presente *junto à* consciência, jamais *na* consciência. É por essa razão que Sartre afirma em seu texto: *a consciência e o mundo são dados de uma só vez*⁷. Significa que a consciência não contém o objeto, mas o ultrapassa na própria visada, instaurando uma relação direta com o mundo, relação essa que só pode receber o adjetivo de *descritiva*, não representativa. Visar o objeto já é uma vivência e é a descrição deste *vivido* que a fenomenologia dará cabo.

Imagens internas em oposição a objetos externos não podem ser aceitas pela fenomenologia. Toda representação pressupõe um objeto intencionalmente dado à consciência. Na essência fenomenológica da consciência está contida toda e qualquer relação com uma objetividade, de modo que o objeto da representação é o mesmo que o seu objeto efetivo e que é um contrassenso distinguir entre ambos. Este ponto de vista de Husserl faz da consciência e do mundo dois existentes rigorosamente interdependentes. Sartre carregará essa lição como o principal legado da fenomenologia e que o aproximará, mais tarde, de Heidegger.

“Ser, diz Heidegger, é estar-no-mundo” (Sartre, 2005, p. 56). Assim como a *figura-fundo* dos *gestaltistas* é um conceito fundamental para a compreensão da realidade, para Sartre o conceito de *ser-no-mundo* é tão fundamental quanto, pois

⁶ Sartre, *A Intencionalidade*, (pt) p. 56; (fr) p. 88.

⁷ Sartre, *A Intencionalidade*, (pt) p. 56; (fr) p. 88.

revela um todo estrutural consequente à abordagem fenomenológica e à compreensão da consciência enquanto intencionalidade. Além do que, subjaz aí uma compreensão de ser enquanto movimento, jamais estático e determinado: “Compreendam esse ‘estar-no’ como um movimento. Ser é explodir para dentro do mundo, é a partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo” (Sartre, 2005, p. 56-57).

Não pretendemos ir tão longe e forçar uma interpretação heideggeriana deste texto, pois sabemos que os estudos verdadeiramente detidos das obras de Heidegger feitos por Sartre serão posteriores. Mas é notável já aqui alguma influência ao menos da forma heideggeriana de interpretar Husserl. Quer dizer, é Heidegger quem leva Sartre a chamar a fenomenologia de *filosofia da transcendência*⁸, conforme os apontamentos feitos por Coorebyter (2003, p. 172), no sentido de ver na consciência um ser do transcender-se, do projetar-se para além de si. É óbvio que Sartre extrai desses autores um tom inteiramente pessoal. Talvez os autores alemães não concordariam em nada com tudo o que Sartre escreve aqui. Mas, talvez, essa influência embrionária de Heidegger é o que nos permite compreender o porquê, em *A Intencionalidade*, Sartre já demonstra que não haverá subjetividade que se feche em si mesma. Se o autor diz que a subjetividade é um absoluto, é simplesmente porque ela não é relativa à experiência, antes, é a própria condição de possibilidade da experiência. No entanto, a subjetividade deve ser compreendida como um absoluto não substancial. Para Sartre, só assim respeitaremos a pureza da *intencionalidade*.

A forma aparentemente simples pela qual Sartre define a *intencionalidade* carrega em si toda sua compreensão da fenomenologia: elimina o preconceito idealista segundo o qual a consciência está encerrada em suas próprias representações e o preconceito realista de que a consciência não é mais que um reflexo na superfície do mundo real. A consciência, pela *intencionalidade*, estaria, por princípio, voltada não para investigar seus conteúdos, mas para se transcender em direção ao mundo. A consciência se desloca em direção ao objeto; não é nada sem ele. E, de forma definitiva e radical, este *cogitatum* é, desde o início, exterior, transcendente à consciência. Sartre demonstra, por fim, que a consciência, fora do caso particular da reflexão, não se mira a si mesma, mas se estende diretamente para seus correlatos intencionais.

⁸ Sartre, *A Intencionalidade*, (pt) p. 56; (fr) p. 88.

Todos os atos psíquicos têm um correlato transcendente: é precisamente o que Sartre defende no artigo sobre a intencionalidade, como quem tivesse acabado de encontrar a chave tão esperada para seu pensamento em desenvolvimento. Com essa rigorosa interdependência entre a consciência e o mundo, formando juntos uma totalidade indissociável, Sartre expressa o que mais lhe impressionou em Husserl: a ideia de que o correlato da consciência é inseparável da consciência, sem, no entanto, estar contido nela. Eles formam juntos *um mundo indiferente, hostil e rebelde*, que o *Espírito-Aranha da filosofia digestiva* nunca conseguirá capturar em sua teia para reduzir à sua própria substância.

Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor. [...] pois, afinal de contas, tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sei lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens (Sartre, 2005, p. 57).

III

Em relação a Husserl, Sartre introduz uma inflexão decisiva ao nomear de translucidez ou leveza a maneira como a consciência se entrega de forma absoluta na imanência e, com isso, reforça a ideia de que a fenomenologia deve conduzir à experiência direta das coisas mesmas, permitindo retomar o contato com o mundo – um mundo que as filosofias da interioridade haviam perdido ao recuar para as condições transcendentais ou psíquicas dos fenômenos.

A *Intencionalidade* e os demais estudos críticos de Sartre acerca da fenomenologia, de uma forma geral, lançarão luz na reflexão sobre a consciência argumentando que a realidade filosófica central é o ser humano. Com isso, ele não apenas coloca o ser humano como o ponto focal da filosofia, mas também defende que a realidade é fundamentalmente humana, independentemente da perspectiva que adotamos. Isso ocorre não apenas porque a realidade é inicialmente percebida através da consciência humana, mas também porque qualquer aspecto da realidade só ganha significado quando é interpretado dentro do contexto da consciência humana. Ainda que a apropriação feita por Sartre dos fenomenólogos alemães seja bastante conveniente e pouco exegética, justifica-se por servir a este propósito humanista-existencial. No texto que acabamos de analisar, esse propósito ganha os

seus primeiros contornos, mas será consumado efetivamente a partir de *EN*. Afirmamos isso, porque, em *EN* os termos de *A Intencionalidade* e até mesmo essa torção que Sartre faz de Husserl e Heidegger serão retomados de maneira a construir o ferramental teórico do existencialismo sartreano. Como podemos brevemente elucidar com a citação abaixo:

Um dos rumos da filosofia contemporânea é ver na consciência humana algo como um escapar-se a si: daí o sentido da transcendência heideggeriana; e a intencionalidade de Husserl e Brentano também possui, em mais de um aspecto, o caráter de arrancamento de si mesma (Sartre, 2015, p. 68).

Concluimos que a consciência, sendo nada além de um movimento intencional, é livre por estrutura. A abertura constante da consciência ao mundo já implica na ausência de fundamento e na contingência de seu ser. E, assim, a fenomenologia, partindo do princípio da intencionalidade e levando-o até às últimas consequências, para Sartre, deveria alçar voos como a mais materialista das filosofias, em franca oposição ao idealismo transcendental fenomenológico de Husserl, e assumir a tarefa de lidar com as resistências externas, o sofrimento, a fome e a guerra, recolocando o homem no mundo e dando o devido peso às suas angústias e revoltas; portanto, deslocando-a para uma abordagem filosófica-existencial. Contudo, para que isso fosse possível, seria necessário ainda eliminar um obstáculo: o *Eu puro* habitando a consciência e reificando-a. Seria preciso despojar a consciência deste último conteúdo.

O *Eu puro* persistia porque, passada a etapa crítica da fenomenologia, em sua etapa construtiva, ou seja, na busca por um fundamento seguro, universal e indubitável, Husserl toma o *Eu puro* como a única evidência adequada e apodítica possível, o que Sartre não concordará jamais. Para Sartre, sustentar a posição de um *Eu puro* como estrutura da consciência permitiria à consciência escapar do mundo sempre que necessário, retornando continuamente a este Eu. A derrocada dessa posição será o gesto mais radical que o jovem filósofo francês carregará como consequência de seu artigo *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade*. Isso porque, a intencionalidade, conforme entendida por Sartre, ao basear-se na distinção ontológica entre *ser-consciência* (transcendência) e *ser-que-se-anuncia-à-consciência* (imanência), não traz em si a possibilidade de retorno a qualquer coisa supostamente escondida no interior da consciência, seja o *Eu puro* ou

qualquer outro conteúdo permanente. Encontrar e justificar um campo transcendental sem sujeito será o próximo passo desenvolvido por Sartre.

Referências

BEAUVOIR, Simone. **A força da idade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

COOREBYTER, Vincent. Introduction & notes. *In*: SARTRE, Jean-Paul. **La Transcendance de l'Ego**: Et autres textes phénoménologiques. Textes introduits et annotés: V. de Coorebyter. Paris: VRIN Éditeur, 2003.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Editora Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. *In*: **Situações I**: Crítica Literária. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité. *In*: **La Transcendance de l'Ego**: Et autres textes phénoménologiques. Textes introduits et annotés: V. de Coorebyter. Paris: VRIN Éditeur, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**: Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

Recebido: 04/09/2025
Aprovado: 20/10/2025



Emanuel Santana*

RESUMO

Este artigo apresenta uma relação entre os fundamentos filosóficos presentes na encíclica Papal *Rerum Novarum*, de Leão XIII, e o pensamento distributista desenvolvido por Hilaire Belloc e G.K Chesterton. Em um primeiro momento será apresentado o contexto social da encíclica para que se possa compreender as razões pela qual a mesma foi redigida e como por meio dela se lança as bases do pensamento social da Igreja Católica que seria desenvolvido posteriormente e se tornaria o que conhecemos como Doutrina Social da Igreja. Após, será apresentado o modelo distributista desenvolvido por Belloc como um retorno ao arranjo econômico medieval, e algumas contribuições de seu amigo e maior colaborador Chesterton. Por fim, serão traçadas algumas relações entre os princípios filosóficos que baseiam toda a visão papal e a toda a teoria distributiva, em especial o direito natural tomista e a propriedade privada. Conclui-se que o distributismo oferece uma via concreta de aplicação dos valores cristãos à ordem econômica, preservando a centralidade do ser humano e das estruturas sociais intermediárias.

Palavras-chave: *Rerum Novarum*. Distributismo. Chesterton. Leão XIII

Philosophical foundations of distributism: influences of christian thought and catholic social teaching

ABSTRACT

This article explores the relationship between the philosophical foundations present in Pope Leo XIII's encyclical *Rerum Novarum* and the Distributist thought developed by Hilaire Belloc and G.K. Chesterton. It begins by outlining the social context in which the encyclical was written, in order to understand the motivations behind its publication and how it laid the groundwork for the Catholic Church's social teaching, later formalized as the Social Doctrine of the Church. The article then examines Belloc's Distributist model as a revival of the medieval economic order, along with key contributions from his friend and close collaborator, Chesterton. Finally, it draws connections between the philosophical principles underpinning the papal vision and the broader Distributist theory—particularly Thomistic natural law and the concept of private property. The article concludes that Distributism offers a concrete approach to applying Christian values to economic order, while preserving the centrality of the human person and intermediate social structures.

Keywords: *Rerum Novarum*. Distributism. Chesterton. Leo XIII.

Fundamentos filosóficos do distributismo: influências do pensamento cristão e da Doutrina Social da Igreja

1 Introdução

No final do século XIX, grande parte da Europa, especialmente a Inglaterra, vivia um contexto de grave tensão social. A sociedade se encontrava dividida entre patrões, que detinham quase toda a riqueza produzida por suas grandes fábricas, e operários, que lutavam para sobreviver em condições de trabalho desumanas, recebendo salários ínfimos. Nesse cenário, as ideias socialistas encontraram terreno fértil para se disseminar entre as classes desfavorecidas, fomentando o ódio aos empregadores e levando a manifestações tanto pacíficas quanto violentas.

Como resposta a essa realidade, o Papa Leão XIII publica, em 1891, a encíclica *Rerum Novarum*, lançando luz cristã sobre a questão social de seu tempo. Nela, o Pontífice defende a dignidade do operariado e da pessoa humana, criada à imagem e semelhança de Deus; exorta os empregadores à justiça nas jornadas de trabalho e na remuneração; adverte, por outro lado, os trabalhadores e sindicatos quanto aos perigos das ideias comunistas, por atentarem contra o direito natural à propriedade privada. Enfatiza, ainda, a importância das pequenas estruturas sociais — como a família e os sindicatos — e lembra que todos os bens devem ser administrados sob a perspectiva da eternidade, tendo a solidariedade cristã e o amor fraterno como pilares do bem comum.

Inspirado por essa encíclica, o historiador Hilaire Belloc desenvolveu o modelo econômico distributista, fundamentado no arranjo socioeconômico medieval, no qual a propriedade era amplamente distribuída, garantindo maior liberdade econômica e social. Ao lado de G. K. Chesterton, escritor e jornalista inglês, Belloc defende o distributismo como uma “terceira via” frente ao capitalismo e ao comunismo, modelos que já demonstravam sinais de esgotamento.

Este artigo tem por objetivo apresentar a encíclica *Rerum Novarum* dentro de seu contexto social e o modelo distributista dela derivado, a fim de analisar os fundamentos filosóficos que orientam ambos. Diante de uma realidade polarizada como a atual, torna-se necessário o resgate de propostas que surgiram justamente em contextos de forte antagonismo. O distributismo, nesse sentido, oferece uma alternativa equilibrada, lembrando que as soluções para os desafios sociais não se encontram em modelos prontos e simplistas, mas podem ser construídas por meio do diálogo e do autêntico debate.

2 A Encíclica *Rerum Novarum* e o contexto de formação do capitalismo moderno

Antes de explicitar o pensamento e os fundamentos filosóficos presentes na encíclica papal em questão, faz-se necessário compreender o contexto histórico, político e social no qual ela foi redigida. O historiador e fundador do pensamento distributista, Joseph-Pierre Hilaire Belloc, em sua obra *Estado Servil*, de 1912, apresenta uma digressão histórica do arranjo econômico e social europeu desde o início de seu processo de cristianização até o surgimento do Capitalismo Inglês no final do século XIX. Utilizaremos essa digressão em dois momentos: primeiro, no presente capítulo, analisando o processo de formação do capitalismo inglês a partir da concentração da propriedade e dos meios de produção, tendo como foco reconhecer a Revolução Industrial como potencializadora desse arranjo econômico e não sua causa; e depois, no capítulo seguinte, utilizaremos para apresentar a formação do chamado Estado Distributista, vigente no medievo.

2.1 Surgimento do Estado capitalista

Na Idade Média, o modelo econômico predominante na Inglaterra se configurava por uma descentralização dos meios de produção que, naquela época, consistia em terras para cultivo. A Igreja Católica era a grande detentora desses meios e contribuía para os habitantes das vilas, cedendo-os para que pudessem cultivar e retirar dali sua subsistência, pagando apenas um valor previamente determinado à mesma.

A Igreja era, portanto, “senhora” de algo acima de 25%, digamos 28%, ou talvez quase 30%, das comunidades agrícolas inglesas, e supervisionava semelhante proporção de toda a produção agrícola inglesa. A Igreja já era, ademais, a dona absoluta na prática, de algo em torno de 35% das terras de domínio nos vilarejos, e a receptora de igual quantidade de foros consuetudinários etc., pagos pelos pequenos proprietários aos maiores. Todo esse poder permaneceu, até 1535, nas mãos de cabidos catedralícios, comunidades de monges e freiras, estabelecimentos educacionais dirigidos pelo clero, e assim por diante (Belloc, 1912, p. 37).

No século XVI, já na Idade Moderna, se instaura um período de transição entre a economia medieval e o surgimento do Capitalismo com o início do acúmulo de propriedades pelos chefes das vilas. Na Reforma Inglesa, após romper com a Igreja

Católica, Henrique VIII confisca as terras monásticas potencializando, assim, o processo de concentração dos meios de produção. Porém, o monarca não fortalece a Coroa, mas sim um grupo de nobres que, por possuírem a maioria parlamentar, trazem para si essas terras, aumentando seu poder e a concentração dessas terras na aristocracia.

O rei não logrou conservar as terras confiscadas. Aquela classe de grandes proprietários de terra que já existia e controlava, como citado, qualquer coisa entre um quarto e um terço das riquezas agrícolas da Inglaterra, provou-se demasiado poderosa para a monarquia. Eles insistiram em que as terras lhes fossem concedidas, ora gratuitamente, ora por valores irrisórios, e tiveram suficiente força no Parlamento, e junto ao aparato administrativo local, para garantir que suas exigências fossem satisfeitas. Nada do que a Coroa cedeu jamais retornou a ela, e, ano após ano, mais e mais do que outrora haviam sido as terras monásticas foi se tornando de posse absoluta dos grandes proprietários de terra (Belloc, 1912, p. 37).

Assim, constitui-se uma transformação na sociedade inglesa, onde encontramos uma coroa enfraquecida e uma poderosa oligarquia de grandes proprietários. Portanto, Belloc (1912, p. 40) conclui que antes mesmo da Revolução Francesa a Inglaterra já era capitalista. Afinal, o arranjo social já demonstrava uma concentração dos meios de produção e do capital na mão de poucos, deixando para a grande parte do povo apenas a sua mão-de-obra. Tudo isso é importante salientar para, uma vez reconhecendo a origem do estado capitalista, poder seguir o raciocínio do historiador quanto à forma de solucionar os problemas dele advindos. Agora será abordada a chegada das máquinas a vapor e como estas potencializaram o Capitalismo instaurando um cenário social desastroso e caótico.

2.2 Revolução industrial e mentalidade vigente da época

A Revolução Industrial pode ser definida como o conjunto de alterações econômicas e sociais oriundas do surgimento da máquina a vapor (Abreu, 1992). Esse processo se deu por meados de 1760, onde, por diversos fatores, dentre eles o acúmulo de capital, configura-se uma nova forma de produção, transicionando da manufatura para a maquinofatura. Centros de trabalho em série, fábricas, vão concentrando mão de obra e matéria prima, visando uma maior produtividade. A lei da “oferta e procura” vai ganhando poder no regimento do mercado, fazendo com que

os proprietários disputassem entre si maiores lucros e a soberania das vendas. As cidades se tornam maiores, pois o aumento da produção demanda mais mão de obra. Uma crise habitacional se instaura, o preço dos imóveis cresce e as novas moradias vão surgindo com cada vez menos conforto e salubridade.

Os ideais da Revolução Francesa também adentram a Inglaterra e os demais países europeus em processo de mecanização. A separação entre Igreja e Estado reflete em uma separação da vida moral e da vida econômica, de modo que se vai ignorando a dignidade humana ou conceitos de justiça em vista de maiores ganhos. A livre concorrência e as ideias liberais tornam a redução dos custos uma necessidade para o proprietário, que com esse fim, diminui o salário dos operários e impõe jornadas de trabalho abusivas de até 16h por dia. Mulheres e crianças passam a também configurar o perfil dos operários da época. O Estado vai sendo enxergado como “alguém” que não pode interferir na economia do mercado e a mentalidade individualista vai minando a existência de grêmios e associações de trabalhadores para que o contrato se dê apenas entre o proprietário e o próprio trabalhador.

Pela realidade insustentável e desumana, os operários passam a se reunir em sindicatos para lutar por melhorias em suas condições de trabalho. Porém, muitas vezes essas manifestações tinham teor violento, ocasionando, assim, instabilidade e tensão social. Os capitalistas respondiam demitindo muitos dos que se envolviam na luta por direitos, lançando-os na miséria.

Nisso consistia o contexto europeu do final do século XIX. Essa tensão crescente entre proprietários e proletariado desenhava o plano de fundo contra o qual a Igreja se viu impelida a se posicionar com firmeza — o que resultaria, em 1891, na publicação da *Rerum Novarum*.

2.3 Encíclica *Rerum Novarum*

Diante do contexto apresentado, o Papa Leão XIII apresenta princípios visando a resolução dos problemas enfrentados pela sociedade de seu tempo escrevendo a primeira encíclica papal sistematizada acerca de um tema social.

2.3.1 *Direito à propriedade privada e livre administração dos bens*

O pontífice começa o documento reconhecendo o estado em que a sociedade se encontrava, pontuando o desequilíbrio social e a corrupção dos costumes, destacando a necessidade urgente de ir em auxílio dos homens das classes inferiores que sofrem com a indigência e com a miséria. Escreve, também, visando refutar erros difundidos em meio aos trabalhadores, principalmente pela ideologia socialista, que fere o direito dos proprietários de possuírem seus bens, fomenta o ódio e inveja entre os trabalhadores e subverte a estrutura social.

Leão XIII, põe como grande pilar para seu documento o Direito Natural e de Justiça de que aquilo que o homem cultiva e produz lhe pertence. Ou seja, o direito à propriedade privada. Coloca, também, o trabalho como fundamental para a subsistência do homem, principalmente do que não detém meios de produção.

Quem os não tem, supre-os pelo trabalho, de maneira que se pode afirmar, com toda a verdade, que o trabalho é o meio universal de prover às necessidades da vida, quer ele se exerça num terreno próprio, quer em alguma parte lucrativa cuja remuneração sai apenas dos produtos múltiplos da terra, com os quais ela se comuta. De tudo isto resulta, mais uma vez, que a propriedade particular é plenamente conforme à natureza. A terra, sem dúvida, fornece ao homem com abundância as coisas necessárias para a conservação da sua vida e ainda para o seu aperfeiçoamento, mas não poderia fornecê-las sem a cultura e sem os cuidados do homem (Leão XIII, 1891, n. 5).

O homem é senhor de suas ações através de sua inteligência e, assim, é capaz de julgar quais decisões irá tomar tendo em vista o bem não apenas para o momento presente, mas para o seu futuro. Portanto, o trabalhador deve, pelo mesmo direito e justiça, gozar de liberdade na administração de seus bens. Podendo, por exemplo, restringir-se de regalias e benefícios tendo em vista adquirir seu próprio meio de produção, tornando-se assim um produtor.

O operário que receber um salário suficiente para ocorrer com desafogo às suas necessidades e às da sua família, se for prudente, seguirá o conselho que parece dar-lhe a própria natureza: aplicar-se-á a ser parcimonioso e agirá de forma que, com prudentes economias, vá juntando um pequeno pecúlio, que lhe permita chegar um dia a adquirir um modesto patrimônio. Já vimos que a presente questão não podia receber solução verdadeiramente eficaz, se se não comesse por estabelecer como princípio fundamental a inviolabilidade da propriedade particular. Importa, pois, que as leis favoreçam o espírito de propriedade, o reanimem e desenvolvam, tanto quanto possível, entre as massas populares. Uma vez obtido, este resultado seria a fonte dos

mais preciosos benefícios, e em primeiro lugar, duma repartição dos bens certamente mais equitativa (Leão XIII, 1891, n. 28).

O pontífice não apenas defende o direito à propriedade privada, como promove sua posse, que gera segurança ao trabalhador. Podemos perceber aqui um pilar importante para o surgimento do pensamento distributista, uma vez que esse patrimônio pode ser visto facilmente como um pequeno meio de produção. Ele postula também que os esforços do trabalhador se convertam em benefícios diretos para ele, e que os frutos de seu trabalho não sejam esgotados por encargos e impostos excessivos, argumentando que, uma vez que o direito à propriedade particular emana da própria natureza e não de leis humanas, vai contra a justiça e a humanidade quem sobrecarrega desmedidamente os bens particulares (1891, n. 28).

Por fim, essa flexibilidade social é muito importante dentro da estrutura social da família, afinal a Igreja não enxerga o indivíduo apenas como mão de obra, mas também como um pai ou mãe que precisa sustentar uma casa e garantir maior proteção para o futuro de seus filhos. Isso só é possível através de um patrimônio permanente e produtivo. Vale a pena pontuar que, para tanto, o direito da sociedade civil deve ser no mínimo equivalente ao da sociedade familiar, uma vez que a última é anterior à primeira.

2.3.3 Solidariedade social e dignidade do trabalho

Outro aspecto importantíssimo abordado na encíclica é a busca da Igreja pela concórdia entre as classes, e não uma luta entre elas, indo de encontro ao princípio do materialismo histórico de Marx. Para alcançar tal estado, é proposto primeiro que os homens se conformem com a condição econômica em que se encontram. “O primeiro princípio a pôr em evidência é que o homem deve aceitar com paciência a sua condição: é impossível que na sociedade civil todos sejam elevados ao mesmo nível” (Leão XIII, 1891, n. 9). As diferenças entre as condições existem porque os seres humanos são diversos entre si. Essas desigualdades não são, por si mesmas, algo ruim, mas sim uma fonte de riqueza e fecundidade para a vida em sociedade, onde são necessárias.

Assim, a concórdia entre as classes é comparada à simetria dos membros de um mesmo corpo, que unidos de maneira harmoniosa, conservam-se mutuamente em

equilíbrio perfeito. Afinal, ambas são mutuamente dependentes uma da outra, pois não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital. Para uma relação saudável, são colocados os deveres de ambos os lados:

Entre estes deveres, eis os que dizem respeito ao pobre e ao operário: deve fornecer integral e fielmente todo o trabalho a que se comprometeu por contrato livre e conforme à equidade; não deve lesar o seu patrão, nem nos seus bens, nem na sua pessoa; as suas reivindicações devem ser isentas de violências e nunca revestirem a forma de sedições; deve fugir dos homens perversos que, nos seus discursos artificiosos, lhe sugerem esperanças exageradas e lhe fazem grandes promessas, as quais só conduzem a estéreis pesares e à ruína das fortunas. Quanto aos ricos e aos patrões, não devem tratar o operário como escravo, mas respeitar nele a dignidade do homem, realçada ainda pela do Cristão (Leão XIII, 1891, n. 10).

O trabalho manual é profundamente valorizado por ser um meio nobre de sustento da vida, por isso, os patrões jamais devem menosprezar o operário por este ofício. Ainda sobre a conduta dos patrões, o Papa continua:

O que é vergonhoso e desumano é usar dos homens como de vis instrumentos de lucro, e não os estimar senão na proporção do vigor dos seus braços. O cristianismo, além disso, prescreve que se tenham em consideração os interesses espirituais do operário e o bem da sua alma. Aos patrões compete velar para que a isto seja dada plena satisfação, para que o operário não seja entregue à sedução e às solicitações corruptoras, que nada venha enfraquecer o espírito de família nem os hábitos de economia (Leão XIII, 1891, n. 10).

Deve-se ter atenção especial em não impor trabalhos superiores à força ou à idade e sexo do trabalhador e honrá-lo com um salário justo, para que não incorram de pecar gravemente contra a lei Divina e a lei humana. Se essas diretrizes fossem seguidas, todos os conflitos do período do qual o documento foi redigido teriam cessado.

A visão da igreja busca unir ambas as classes em verdadeira amizade pois enxerga uma realidade muito mais profunda e bela que esta que os sentidos nos apontam. “Ninguém pode ter uma verdadeira compreensão da vida mortal, nem estimá-la no seu devido valor, se não se eleva à consideração da outra vida que é imortal” (Leão XIII, 1891, n. 11). O pontífice concede uma visão econômica partindo da fé cristã, na qual os homens deveriam se relacionar com os bens desta terra não como se eles fossem fins em si mesmos, mas tendo a clara noção que são finitos, e o que verdadeiramente importa é o que faremos com eles tendo em vista a “pátria

futura”, o paraíso.

Não, Deus não nos fez para estas coisas frágeis e caducas, mas para as coisas celestes e eternas; não nos deu esta terra como nossa morada fixa, mas como lugar de exílio. Que abundeis em riquezas ou outros bens, chamados bens de fortuna, ou que estejais privados deles, isto nada importa à eterna beatitude: o uso que fizerdes deles é o que interessa. [...] Assim, os afortunados deste mundo são advertidos de que as riquezas não os isentam da dor; que elas não são de nenhuma utilidade para a vida eterna, mas antes um obstáculo; que eles devem tremer diante das ameaças severas que Jesus Cristo profere contra os ricos; que, enfim, virá um dia em que deverão prestar a Deus, seu juiz, rigorosíssimas contas do uso que hajam feito da sua fortuna (Leão XIII, 1891, n. 11).

Desse modo, se faz necessária uma relação com os bens modelada pela caridade cristã e não pelo egoísmo, colocando-os a serviço do bem comum e especialmente dos mais pobres e necessitados. Salienta-se que o indivíduo não é obrigado a partilhar e dar aquilo que é necessário para seu sustento e o de sua família, tanto quanto o que lhe dará uma decência de vida. Porém, o supérfluo deve ser dado aos pobres como esmola. Isso não é caso de justiça humana, exceto em situações de extrema necessidade, mas sim de caridade cristã. Acima da lei dos homens, a lei de Jesus Cristo.

O Sumo Pontífice resume esta doutrina da seguinte forma:

Quem quer que tenha recebido da divina Bondade maior abundância, quer de bens externos e do corpo, quer de bens da alma, recebeu-os com o fim de os fazer servir ao seu próprio aperfeiçoamento, e, ao mesmo tempo, como ministro da Providência, ao alívio dos outros (Leão XIII, 1891, n. 12).

Se somos todos filhos de Deus, os bens terrestres devem ser todos vistos numa perspectiva comum, assim como os bens celestes, uma vez que fomos todos salvos por Cristo. Assim a amizade social se torna o simples amor fraterno.

3 Modelo Econômico Distributista

A Teoria Distributista, ou Distributismo, é um modelo econômico desenvolvido, como já citado, pelo historiador Hilaire Belloc. E o mesmo, ao desenvolver sua digressão histórica partindo do modelo econômico antigo até o surgimento do capitalismo, apresenta o arranjo econômico medieval. Faz-se necessário compreender tal contexto, uma vez que o modelo distributista o utiliza como base.

3.1 Contexto histórico para o surgimento do distributismo

Na antiguidade europeia, a escravidão era uma instituição fundamental, e não havia no ocidente nenhuma sociedade que fugisse a esse padrão.

Nossos antepassados europeus [...] tornavam a escravidão como um dado natural e fizeram dela um pivô econômico em torno da qual girava a produção de riqueza e nunca duvidaram que ela não fosse senão natural em todas as sociedades humanas (Belloc, 1912, secção 2).

Para nós, latino-americanos, a escravidão está muito ligada a questões étnicas e de uma suposta superioridade racial. Para os gregos, isso não existia. Para Platão, por exemplo, um escravo não era menos digno que um guerreiro, só desempenhava uma função social diferente. Dentre as mais diversas causas da escravidão, estavam os presos de guerra, os homens capturados por piratas e vendidos como escravos, mas a maior causa era a pobreza. Homens que possuíam dívidas e que, por isso, vendiam sua liberdade ou optavam pela escravidão em vista de não sofrerem com a miséria.

Entre os séculos I a IV d.C., com o advento do cristianismo, há uma mudança na moral da sociedade, porém, não há nenhum ataque direto à instituição servil (escravidão) por parte da igreja. No império tardio, durante as invasões bárbaras, apenas se condenava a venda de escravos cristãos para senhores pagãos, pois era tida como uma forma de traição à civilização e à fé. Portanto, o desaparecimento da escravidão se deu por outra forma. Em meados do século VI, esse processo se inicia com o estabelecimento da unidade produtiva dominante no império e que se tornou fundamental na Europa ocidental, as chamadas *Villae*, ou vilas romanas.

Ora, a vila começou como uma considerável extensão de terra, contendo tal como uma propriedade rural inglesa moderna, pasto, terras aráveis, água, bosques e charnecas (ou campos férteis). Era de propriedade de um *dominus* ou senhor, com direito de posse absoluto para vendê-la, legá-la como herança ou dela dispor como bem entendesse. Era cultivada por escravos a quem ele nada devia em troca, e que era simplesmente de seu interesse manter vivos e se reproduzindo a fim de perpetuar sua riqueza. [...] Na origem, então, a vila romana era uma parcela de propriedade absoluta, em que a produção de riqueza se dava pela aplicação de trabalho escravo aos recursos naturais do local; e este trabalho escravo era de propriedade do senhor tanto quanto a terra (Belloc, 1912, secção 3).

A grande inovação ocorreu quando nesse contexto uma espécie de regra

consuetudinária¹ surge. Os senhores passaram a exigir apenas uma quantidade fixa das riquezas produzidas pelos escravos e permitiram que o remanescente permanecesse com os mesmos. A venda dos escravos foi diminuindo cada vez mais, fazendo que fosse possível que criassem raízes naquela terra e permanecessem nas mesmas propriedades com suas famílias durante sua vida. Assim, ao longo de 300 anos esse arranjo social foi se estabelecendo, pois beneficiava tanto os senhores, que tinham seus lucros garantidos, quanto os escravos, que agora tinham oportunidade de ganho.

Após esse tempo, a propriedade de domínio absoluto havia se dividido em três: a primeira correspondia ao domínio do senhor. Nela a riqueza era produzida pela obediência do escravo ao senhor durante um horário fixo de horas de trabalho. Também eram predeterminados os dias ou ocasiões que o mesmo deveria comparecer. Todo o fruto desse trabalho deveria ser entregue ao senhor, embora o pagamento diário em espécie fosse permitido, pois o trabalhador precisa viver. A segunda era de posse não oficial, mas praticamente, daqueles que outrora haviam sido escravos. Geralmente era a maior parte da terra. Os escravos nela trabalhavam sob regras e costumes que eles mesmos gradativamente elaboraram, sob a supervisão de um encarregado colhido dentre seus pares, geralmente um capataz do senhor. Da riqueza assim produzida, parte fixa (estimada originalmente em espécie) era devida ao senhor. E, por fim, a terceira era uma terra comum sobre a qual tanto escravos quanto o senhor exerciam seus vários direitos. Aqui assemelha-se a segunda propriedade, já que o que era produzido, era dividido em proporções costumeiras entre o senhor e os aldeões (Belloc, 1912, p. 32). Tudo isso assegurado e consagrado pelo costume. “Durante os séculos VIII, IX, e X, esse sistema cristalizou-se, tornando tão natural aos olhos dos homens que o caráter servil original da gente trabalhadora da vila foi esquecido” (Belloc, 1912, p. 33).

Com isso, há uma mudança do termo *escravo* para o termo *servo*, pois a definição da realidade de trabalho também foi alterada. Além da mudança no trabalho, uma fundamental diferença do arranjo econômico e social vigente no estado medieval foi a descentralização dos meios de produção, que não eram detidos apenas pelos chefes das vilas ou pela igreja como grande instituição de poder da época, mas

¹ Regra baseada na tradição, um costume que passa a se tornar lei.

também pelos aldeões. “O Estado, da forma como era concebido pelos homens ao final desse processo, era um aglomerado de famílias de riqueza variável, mas que na maioria dos casos, detinha meios de produção” (Belloc, 1912, p. 34).

Um importante aspecto desse sistema é que ele é garantido por meio de órgãos cooperativos, reunindo homens que praticavam o mesmo ofício ou habitavam o mesmo vilarejo, que garantiam o pequeno proprietário contra a perda de independência econômica. Eram a existência das Guildas de Trabalhadores. Assim se configura o que Belloc apresenta como Estado Distributista, um resgate do arranjo econômico do medievo onde a distribuição dos meios de produção favorece ao homem uma vida verdadeiramente livre e feliz.

Tal foi a transformação que ocorreu na sociedade europeia no curso de 10 séculos cristãos. A escravidão foi extinta, e em seu lugar veio o estabelecimento da livre propriedade, que parecia tão normal aos homens e tão consoante com uma vida humana feliz. Na época, nenhum nome específico se deu para isso. E hoje, que esse arranjo desapareceu, temos que cunhar um, ainda que insólito, e dizer que a idade média, instintivamente, concebeu e deu existência ao Estado Distributista (Belloc, 1912, Secção 3).

3.2 Teoria Distributista e G.K. Chesterton

Além de Belloc, outra personagem fundamental para o desenvolvimento do pensamento distributista foi o escritor Gilbert Keith Chesterton. Chesterton nasceu em Kensington, em 29 de maio de 1874. Por muito tempo foi adepto da Sociedade Fabiana, defensora ferrenha do socialismo e que buscava sua implantação por meios não violentos, especialmente através de uma transformação cultural. Porém, no decorrer de sua vida retorna ao cristianismo anglicano por conta de sua esposa Francis, e mais tarde adere ao Catolicismo por um estudo aprofundado da doutrina católica. Nesse período de conversão ao catolicismo, ele conhece Hilaire Belloc e aí tem contato com o Distributismo, abandonando os ideais socialistas e tornando-se não apenas grande crítico dos mesmos, mas também do capitalismo vigente na Inglaterra, e que instaurava o cenário caótico já apresentado no presente artigo.

Seu grande dom eram as letras: estudou no *Saint Paul School* e na *Slade School of Art* no *University College*. Seus biógrafos relatam que na escola Chesterton não se destacava e era tido como lento intelectualmente, e gostava de permanecer assim. Em sua autobiografia ele mesmo afirma que era “*perfectly happy at the bottom*

of the class” (Chesterton, 1936, p. 64), ou seja, era perfeitamente feliz no fundo da sala, em tradução livre. Porém, quando abandonou a Universidade e começou sua carreira como jornalista, rapidamente se destacou, produzindo textos e colunas para diversos jornais e editoras, além de sua vasta obra literária, composta por cerca de 80 livros, sendo eles contos, ensaios, poemas, etc. Ele chegou até a possuir seu próprio semanário, intitulado *G.K's Weekly*, no qual ele publicou diversos ensaios acerca da teoria distributista, expondo-a e defendendo-a dos críticos da época. Esses ensaios foram compilados, e então surgiu o livro *Um Esboço da Sanidade, pequeno manual do distributismo*.

No “Esboço”, Chesterton defende seus ideais distributistas ante seus críticos, dentre eles o escritor Bernard Shaw, que acusava a teoria de utópica e, assim, impossível de ser aplicada. Chesterton rebate a crítica recordando que o arranjo econômico distributivo já foi uma realidade e que por isso poderia retornar a configurar a sociedade. Porém, reconhece as dificuldades da aplicação do modelo, mas perante as crises do capitalismo e comunismo da época, acreditava que valeria o risco.

Ele de forma nenhuma buscava uma transição brusca do modelo vigente para o estado distributivo. Para alcançá-lo, deveria haver uma mudança gradativa nas leis, no surgimento de novas estruturas sociais mediadoras e, principalmente, uma mudança psicológica e moral da população, pois sem ela, a longevidade do modelo estaria fadada ao fracasso. Afinal, uma das grandes bases para a aplicação do modelo é que as pessoas desejem mantê-lo, conservando suas propriedades, e não vendendo-as a outros proprietários em troca de mais dinheiro. Supõe-se que elas prefiram sua liberdade e independência, mas, hoje, poucos escolheriam manter suas propriedades.

Daí por que tomamos com tamanha frequência, simplesmente como um modelo, a questão do campesinato. O ponto sobre um campesinato é que ele não é apenas uma máquina, como praticamente todo estado social ideal é uma máquina; isto é, algo que só funcionará enquanto trabalha de acordo com o padrão estabelecido. Fazem-se leis para uma utopia; é apenas ao seguir essas leis que se pode manter uma utopia. Não se fazem leis para um campesinato. Faz-se um campesinato; e os camponeses fazem as leis. Não estou dizendo, como há de ficar suficientemente claro ao alcançarmos algumas questões mais detalhadas, que não se devem usar leis para o estabelecimento de um campesinato, ou até mesmo para protegê-lo. Quero dizer que o caráter de um campesinato não depende de leis. O caráter de um campesinato depende dos camponeses. Os homens permaneceram lado a lado, por séculos a fio, em suas fazendas separadas e razoavelmente iguais, sem que muitos deles perdessem suas terras, sem que qualquer um deles

comprasse a maior parte da terra. Ainda assim, com bastante frequência não havia qualquer lei impedindo-os de comprarem a maior parte da terra. Os camponeses não podiam comprá-la pois os camponeses não iriam vendê-la. Isto é, essa forma de igualdade moderada, ao existir não é apenas uma fórmula legal; é também um fato psicológico e moral. Em tal situação, hão de agir como agiriam em casa. Isto é, lá permanecem; ou, ao menos, lá agem normalmente. Não há nada que prove, na lógica abstrata, que as pessoas não podem se sentir em casa numa utopia socialista. Mas os socialistas que descrevem utopias geralmente sentem, de uma maneira vaga, que elas não irão fazê-lo; e essa é a razão pela qual têm de formular suas meras leis do controle econômico tão elaborada e claramente. Lançam mão de seu exército de oficiais a fim de mover os homens como multidões cativas de velhos locais para novos locais, e sem dúvida para melhores locais. Mas cremos que os escravos que libertarmos lutarão por nós como soldados (Chesterton, 2016, p. 40).

Pode-se notar, também, uma recordação daquelas leis consuetudinárias apresentadas por Belloc, e também citadas na primeira parte do presente artigo, que deram origem ao Estado Distributivo Medieval, quando se fala da importância de uma mudança de mentalidade popular.

Chesterton acredita que a “salvação”, ou transformação, de uma sociedade não reside em modelos ou esquemas econômicos, mas tem suas bases firmadas nos indivíduos, pois a partir deles que todo o tipo de mudança ocorre.

Ele também esboça algumas medidas concretas para a implementação do estado distributivo:

Aqui, por exemplo, está uma dúzia de coisas que promoveriam o processo do distributismo, à parte daquelas em que tocamos como pontos de princípio. Nem todos os distributistas concordariam com todas elas; mas todos concordariam que elas estão na direção do distributismo. (1) A taxação de contratos com fins de desencorajar a venda de pequenas propriedades a grandes proprietários e encorajar o rompimento e espalhar de grandes propriedades em pequenas propriedades. (2) Algo como a lei testamentária napoleônica e a destruição da primogenitura. (3) O estabelecer da *common law* para os pobres, de modo a permitir que as pequenas propriedades pudessem ser sempre defendidas contra as grandes. (4) A proteção deliberada de certos experimentos por pequenas propriedades, se necessário por tarifas, e até mesmo tarifas locais. (5) Subsídios para fomentar o começo de tais experimentos. (6) Uma associação de dedicação voluntária, e qualquer número de outras coisas do mesmo tipo. Mas inseri este capítulo, aqui, para explicar que esse é um esboço dos primeiros princípios do distributismo, e não de seus últimos detalhes, coisa que pode causar discórdia até mesmo entre os próprios distributistas (Chesterton, 2016, p. 74).

Porém, Chesterton não se detém tanto em destrinchar detalhes da aplicação do modelo, mas sim em dar diretrizes para que elas iluminem as decisões e ajustes que precisarão ser tomados e realizados quando a aplicação do modelo distributivo

estiver em andamento. Afinal, o que ele propõe é apenas um esboço.

4 Paralelos filosóficos entre o Distributismo e a *Rerum Novarum*

Uma vez apresentados o Distributismo e a *Rerum Novarum*, que consiste na semente do que se tornaria a Doutrina Social da Igreja, será apresentado nesta parte final quais paralelos filosóficos podem ser feitos entre um e outro.

4.1 *Direito natural à propriedade privada*

O primeiro paralelo filosófico que podemos fazer é de um conceito fundamental, presente claramente no distributismo e também defendido por Leão XIII na R.N², o Direito Natural à propriedade privada. Esse conceito é apresentado pelo filósofo e teólogo Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica* a partir da Questão 66 da *Secunda secundae*, na qual Tomás defende que o homem possui em sua natureza o direito de possuir coisas ou bens externos a ele.

Uma coisa externa pode ser considerada à dupla luz. Na sua natureza, que não depende do poder humano, mas só do divino, a cuja vontade tudo obedece. E no uso mesmo a que ela serve. E, deste segundo modo, o homem tem naturalmente o domínio sobre as coisas externas; pois, pela sua razão e pela sua vontade, pode usar das coisas externas para a sua utilidade, como se para si fossem fitas; pois, sempre o mais imperfeito é para o mais perfeito, como já estabelecemos. E, por esta razão, o Filósofo prova que a posse das coisas externas é natural ao homem. Pois, esse domínio natural sobre todas as criaturas, que cabe ao homem por ser dotado de razão, que é uma imagem de Deus, manifesta-se na criação mesma dele, conforme à Escritura: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, o qual presida aos peixes do mar, etc (Aquino, s./d., p. 2160).

Tomás (s./d., p. 2161) defenderá que a propriedade é necessária para a vida humana por si só, pois é fundamental ao homem possuir bens para sua subsistência, como comida e vestimenta. Assim, em comunidade, uma vez que os homens cuidam melhor do que lhes é particular, essa delimitação dos bens protege a sociedade do caos de não haver determinação do que cada um deve administrar.

Outro aspecto que Tomás aborda e que a R.N traz de maneira clara é a necessidade de uma “solidariedade social”. Tomás postula que dentro do direito à

² Daqui para frente adotaremos esta sigla se referindo à encíclica *Rerum Novarum*.

propriedade, o homem é livre para administrar e distribuir seus bens. Porém, quanto ao direito de usá-los, apresenta que o uso dos mesmos deve ser comum, fazendo com que o homem esteja sempre atento às necessidades dos demais indivíduos, ou do bem comum, dispondo suas posses de acordo com as necessidades que se lhe apresentem.

O outro poder que tem o homem sobre as coisas exteriores é o uso delas. E, quanto a este, o homem não deve ter as coisas exteriores como próprias, mas, como comuns, de modo que cada um as comunique facilmente aos outros, quando delas tiverem necessidade. Por isso diz o Apóstolo: Manda aos ricos deste mundo que deem, que repartam francamente (Aquino, s./d., p. 2160).

Mesmo não fazendo parte da teoria distributista diretamente, o aspecto da solidariedade social pode ser mais bem vivido em um contexto distributivo, pois nele a mentalidade social não estará baseada no acúmulo irrestrito de bens, como no capitalismo, ou na negação da posse dos bens, como no comunismo. Nesse contexto, os indivíduos podem olhar para as necessidades alheias de maneira não competitiva ou receosa de estar dando o que lhe será necessário no futuro.

Na R.N, o pontífice apresenta a propriedade privada como base para uma ordem social, defendendo por direito de justiça o homem possuir aquilo que emprega tempo desenvolvendo e trabalhando (1891, n. 5). No Distributismo, é evidente também a fundamentalidade do conceito, pois o arranjo econômico se baseia na distribuição dos meios de produção, fazendo, assim, que mais indivíduos se tornem proprietários e possam desenvolver suas vidas de maneira mais sã e livre.

4.2 Dignidade humana e direito a subsidiariedade

Dentro da Doutrina Social da Igreja, um dos grandes pilares, se não o maior, é a dignidade do homem. Essa dignidade indissociável do indivíduo, resultante do ser imagem e semelhança do Criador, se faz presente em todo ser humano. Além disso, pressupõe também a visão de homem do humanismo cristão católico, como ser racional, espiritual e vocacionado a uma vida transcendente.

Dentro de uma perspectiva social, o Papa Leão XIII consegue compreender que esse mesmo homem é, também, o operário que sofre nas mãos dos grandes proprietários.

Quanto aos ricos e aos patrões, não devem tratar o operário como escravo, mas respeitar nele a dignidade do homem, realçada ainda pela do Cristão. O trabalho do corpo, pelo testemunho comum da razão e da filosofia cristã, longe de ser um objeto de vergonha, honra o homem, porque lhe fornece um nobre meio de sustentar a sua vida. O que é vergonhoso e desumano é usar dos homens como de vis instrumentos de lucro, e não os estimar senão na proporção do vigor dos seus braços (Leão XIII, 1891, n. 10).

Deste modo, ele exorta a sociedade a uma atenção especial nas relações de trabalho, a fim de que essa dignidade seja respeitada, para que o trabalhador possa sustentar a si e seus familiares de forma digna. Tem-se sob o trabalhador uma visão humanizada, e não o enxergando como mera mão de obra a ser explorada.

Também buscando essa dignidade, o Distributismo postula que, para alcançá-la, o homem não pode depender de grandes corporações ou do estado para ter sua subsistência, tendo, assim, ele mesmo a responsabilidade sobre ela. Para isso, deve ter controle sobre uma pequena propriedade como meio de produção para que possa viver uma vida verdadeiramente livre e digna.

4.3 Valorização de pequenos núcleos sociais

Na *Rerum Novarum*, Papa Leão XIII ratifica a importância da família como sociedade anterior à civil, e por isso, possuidora de deveres e direitos independentes do estado. Atribui a ela também o caráter de prolongamento do indivíduo na pessoa dos filhos, fazendo que o trabalhador, que ao mesmo tempo é pai de família, busque a segurança futura dos seus através do desenvolvimento de um patrimônio.

Eis, pois, a família, isto é, a sociedade doméstica, sociedade muito pequena certamente, mas real e anterior a toda a sociedade civil, à qual, desde logo, será forçosamente necessário atribuir certos direitos e certos deveres absolutamente independentes do Estado. Assim, este direito de propriedade que Nós, em nome da natureza, reivindicamos para o indivíduo, é preciso agora transferi-lo para o homem constituído chefe de família. Isto não basta: passando para a sociedade doméstica, este direito adquire aí tanto maior força quanto mais extensão lá recebe a pessoa humana. A natureza não impõe somente ao pai de família o dever sagrado de alimentar e sustentar seus filhos; vai mais longe. Como os filhos reflectem a fisionomia de seu pai e são uma espécie de prolongamento da sua pessoa, a natureza inspira-lhe o cuidado do seu futuro e a criação dum património que os ajude a defender-se, na perigosa jornada da vida, contra todas as surpresas da má fortuna (Leão XIII, 1891, n. 6).

Chesterton e Belloc, através da ideia de uma maior liberdade econômica e

social para os indivíduos através da posse dos meios de produção, também defendem essa independência entre a sociedade familiar e a civil, reconhecendo também seu valor e função fundamental para a sociedade.

5 Conclusão

Ao longo deste artigo, buscou-se compreender os fundamentos filosóficos do distributismo e da encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, evidenciando os pontos de convergência entre a doutrina social da Igreja na época e a proposta econômica elaborada por Belloc e Chesterton. A análise do contexto histórico e social da encíclica revelou a preocupação da Igreja com os excessos do capitalismo liberal e a ameaça do socialismo coletivista, propondo como eixo central a defesa do direito natural à propriedade privada, a dignidade do trabalho humano e a primazia da família sobre a sociedade civil.

O distributismo, por sua vez, retoma essas mesmas diretrizes e as traduz em uma proposta concreta de organização econômica, baseada na ampla distribuição da propriedade produtiva, no fortalecimento das pequenas comunidades e na autonomia das famílias. A partir dos paralelos filosóficos traçados, verificou-se que tanto a encíclica quanto a teoria distributista compartilham uma mesma antropologia cristã: o homem como ser relacional, racional e livre, chamado a exercer sua responsabilidade moral em sociedade.

Conclui-se, portanto, que o distributismo se apresenta como um desdobramento coerente dos princípios da Doutrina Social da Igreja presentes na R.N, oferecendo uma alternativa concreta e enraizada no humanismo cristão diante das crises sociais e econômicas modernas. Mais do que um modelo econômico, ele propõe uma visão integral de pessoa, sociedade e bem comum, fundada na justiça, na solidariedade e na subsidiariedade.

Referências

ABREU, P. Contexto histórico da *Rerum Novarum*. **Theologica**, v. 27, n. 1, p. 49-62, 1992.

AQUINO, T. **Suma Teológica**. 2. ed. Trad. Alexandre Corrêa. São Paulo: Alexandria Católica, [s.d.]. Parte II-II, q. 66. Disponível em:

<https://alexandriacatolica.blogspot.com.br>. Acesso em: 2 jun. 2025.

ARRUDA, E. M. **Teoria econômica distributista**: uma breve revisão de seus principais aspectos à ótica de Belloc e Chesterton. 2023. Monografia (Graduação em Ciências Econômicas) – Centro Acadêmico do Agreste, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2023.

CHESTERTON, G. K. **Um esboço da sanidade**: pequeno manual do distributismo. Trad. Alexandre S. Campinas: Ecclesiae, 2016.

CHESTERTON, G. K. **The autobiography of G.K. Chesterton**. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

LEÃO XIII. **Rerum Novarum**: sobre a condição dos operários. Vaticano, 15 de maio de 1891. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 2 jun. 2025.

SALES FILHO, E. C. **A concepção de realismo segundo a obra Ortodoxia de G. K. Chesterton**. 2012. Monografia (Graduação em Filosofia) – Faculdade Católica de Fortaleza, Fortaleza, 2012.

Recebido: 17/07/2025
Aprovado: 20/10/2025



Francisco de Assis Silva dos Santos*
Vitor Lucas Araújo Cavalcante Martins**

RESUMO

A tecnologia, em suas múltiplas facetas, representa uma extensão da humanidade, estando presente em todos os ambientes frequentados pelo indivíduo, inclusive na escola. O termo “tecnologia” carrega consigo um alto grau de complexidade e abrangência. Para especificar e esclarecer o debate aqui proposto, este texto abordará um aspecto específico: o uso e os impactos da internet no contexto escolar, bem como o processo de espetacularização da vida decorrente desse uso nos ambientes educacionais. Este artigo baseia-se nas experiências vivenciadas durante o período de formação docente no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência – PIBID. Assim, o presente texto tem como objetivo expor uma percepção crítica e negativa sobre o uso da internet no contexto escolar, derivada das vivências proporcionadas pelo PIBID, destacando, ainda, o processo de espetacularização da vida decorrente da presença da internet nas salas de aula.

Palavras-chave: Internet. Escola. Espetacularização. Ensino. Filosofia.

Internet and adolescence, the spectacularization of life in the school context

ABSTRACT

Technology, in its multiple facets, represents an extension of humanity, being present in all environments frequented by the individual, including in schools. The term “technology” carries with it a high degree of complexity and scope. In order to specify and clarify the debate proposed here, this text will address a specific aspect: the use and impacts of the Internet in the school context, as well as the process of the spectacularization of everyday life resulting from this use in educational environments. This account is based on the experiences lived during the teacher training period within the scope of the Institutional Program of Scholarships for Teaching Initiation – PIBID. Thus, the aim of this text is to present a critical and negative perception of the use of the internet in the school context, derived from the experiences provided by PIBID, also highlighting the process of the spectacularization of everyday life resulting from the presence of the internet in the classrooms.

Keywords: Internet. School. Spectacularization. Teaching. Philosophy.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em História pela Universidade Cesumar. Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri (UFCA). Pós-Graduando em Neuropsicopedagogia, Educação Especial e Inclusiva pela Faculdade Venda Nova do Imigrante (FAVENI). E-mail: francisosilvaufc@alu.ufc.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6583488298985795>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-4119-123X>.

** Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: vitor.lucas@aluno.ufca.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-9027-0839>.

Internet e adolescência no contexto educacional

E sem dúvida o nosso tempo... prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser... O que é sagrado para ele, não é senão a ilusão, mas o que é profano é a verdade. Melhor, o sagrado cresce a seus olhos à medida que decresce a verdade e que a ilusão aumenta, de modo que para ele o cúmulo da ilusão é também o cúmulo do sagrado (Feuerbach, Prefácio à segunda edição de *A essência do cristianismo*).

O “*zoon politikon*” aristotélico é uma afirmação da natureza social do indivíduo. Afirma-se que “o homem é um animal político”¹ para declarar que a essência do ser humano está no meio social, no convívio em sociedade. A conceitualização aristotélica traz múltiplas implicações e desdobramentos dessa característica do homem, e, para além de uma abordagem política e ética, destaca-se o âmbito social, especialmente a necessidade do homem em relação à sociedade. O indivíduo depende do contexto coletivo presente na sociedade para se realizar. Em outras palavras, é natural que o ser humano busque pertencer a uma comunidade.

Por outro lado, a sociedade contemporânea apresenta uma característica peculiar, um novo âmbito nas relações entre indivíduo e sociedade: o espaço digital. As relações sociais na contemporaneidade atravessam o “mundo digital”, especialmente as redes sociais, e a busca ou o pertencimento do sujeito à sociedade, como mencionado por Aristóteles, ganha um novo contexto: o virtual. Assim, a sensação de pertencimento a uma sociedade ou aceitação de um determinado grupo, passa fundamentalmente pelas relações virtuais.

O grande avanço tecnológico alcançou um grau de desenvolvimento, especialmente nas últimas décadas, cujos impactos são perceptíveis em todas as áreas da sociedade, sobretudo no que diz respeito ao uso de aparelhos eletrônicos conectados à *internet*. O mundo digital tornou-se uma extensão do mundo sensível, “o mundo real”, e está presente em todos os espaços da sociedade, incluindo o contexto escolar. A forte presença da *internet* nos ambientes educacionais resulta na espetacularização da vida dos estudantes, afetando significativamente o processo de

¹ “O homem que é isolado, que é incapaz de compartilhar dos benefícios da associação política, ou que não tem necessidade de compartilhar porque já é autossuficiente, não é parte da cidade e, portanto, deve ser uma besta ou um deus. Existe, portanto, em todos os homens um impulso natural em direção a uma associação deste tipo. Mas o homem que primeiro construiu tal associação foi, não obstante, o maior dos benfeitores. O homem, quando aperfeiçoado, é o melhor dos animais; mas, se estiver isolado da lei e da justiça, é o pior de todos” (Aristóteles, 1253a25, tradução nossa).

ensino-aprendizagem. De acordo com a pesquisa “TIC Kids Online Brasil 2024”, realizada pela CETIC.br, cerca de 93% da população brasileira de 9 a 17 anos é usuária da *internet*. O ambiente escolar aparece como um dos locais com maior acesso à *internet* pelos jovens, sendo que mais de 50% desses acessos ocorrem nas escolas. O uso de redes sociais e o envio de mensagens instantâneas estão no topo das atividades realizadas pelos estudantes nas escolas. Tal fenômeno origina e contribui com o processo de espetacularização da vida dos discentes.

Sob tal perspectiva, o governo brasileiro sancionou a restrição do uso, sem fins pedagógicos, dos aparelhos eletrônicos portáteis nos estabelecimentos públicos e privados de ensino de educação básica através da Lei N° 15.100, de 13 de janeiro de 2025. A lei visa assegurar a saúde mental, física e psíquica dos estudantes no ambiente educacional². Vale destacar, que o uso dos aparelhos eletrônicos com fins pedagógicos ou didáticos sob orientação dos profissionais educacionais é permitido, em conformidade com o texto da lei.

Conforme o art. 4° da lei N° 15.100, de 13 de janeiro de 2025, o uso dos aparelhos eletrônicos portáteis por estudantes deve ter as seguintes finalidades: I) garantir a acessibilidade; II) garantir a inclusão; III) atender as condições de saúde dos estudantes; IV) garantir os direitos fundamentais. Isto é, portanto, um sinal de que o impacto dos aparelhos eletrônicos portáteis, notoriamente conectados à *internet*, gera implicações negativas, nos mais diversos âmbitos, ao corpo discente, de tal modo que o governo sanciona medidas para sua restrição. No entanto, o texto da lei não oferece uma percepção crítica da origem dessa interferência dos aparelhos eletrônicos no convívio dos discentes no meio educacional. Por conseguinte, destaca-se que a presença e ressonância dos aparelhos eletrônicos conectados à internet nas escolas são oriundos do processo de espetacularização da vida no contexto educacional.

Educação em *Ética a Nicômaco*

Ao pensar em educação, se faz necessário inicialmente um pensar ético, ao modo que o educar se relaciona diretamente com aspectos práticos e teóricos que

² Parágrafo único. “Para fins desta Lei, consideram-se sala de aula todos os espaços escolares nos quais são desenvolvidas atividades pedagógicas sob a orientação de profissionais de educação”.

levem ao agir correto, ao bem. Portanto, a figura de Aristóteles é indispensável para a compreensão de um saber ético na prática do ensino.

Em sua célebre obra *Ética a Nicômaco*, apresenta categorias importantes para o ato de educar. Nela, Aristóteles mostra conceitos que aparecem como categorias para a felicidade, e esses seriam: discernimento; virtude e justo meio. Tais conceitos, quando dirigidos para o contexto educacional, podem ser considerados benéficos no ambiente escolar de formação cidadã. Além disso, a virtude e a prudência são características fundamentais para se chegar à felicidade, em termos aristotélicos, uma vez que a felicidade caminha lado a lado na escolha do melhor governo, e este seria “aquele em que cada um melhor encontra aquilo de que necessita para ser feliz” (Aristóteles, s./d., p. 45).

De acordo com Solange Vergnières (1999, p. 105), Aristóteles coloca o hábito como princípio regulador da ação humana, e é ele que definirá sua ética individual e coletiva, e não mais um conjunto de fatores externos constituintes de um caráter, como condições sociais, natureza, educação e idade; mas esse mesmo caráter é moldado através de uma sequência de ações originárias do próprio indivíduo. Sendo assim, a virtude apresentada é, efetivamente, ligada ao processo de excelência moral descrita por Aristóteles como:

Estou falando da excelência moral, pois é esta que se relaciona com as emoções e ações, e nestas há excesso, falta e meio termo. Por exemplo, pode-se sentir medo, confiança, desejo, cólera, piedade, e, de um modo geral, prazer e sofrimento, demais ou muito pouco, e, em ambos os casos, isto não é bom: mas experimentar estes sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e as pessoas certas, e de maneira certa, é o meio termo e o melhor, e isto é característico da excelência moral (Aristóteles, 2008, p. 42).

Portanto, a origem da virtude é uma prática que não depende de fenômenos naturais, mas é a excelência moral em seu melhor estado. Por este motivo, a excelência moral e a ação virtuosa não podem ser encontradas em seres que ainda estão em processo de formação, assim como os jovens. A virtude aqui é debatida e realizada por uma razão relacionada à conduta, em que para seu exercício é necessária uma disposição de caráter que passa por um processo de julgar, ponderar, discernir e deliberar, em que a prática desses quesitos geram o hábito, e sua repetição leva a conduzir da melhor maneira. Assim, a virtude é uma razão prática que não necessita diretamente de um conhecimento teórico, mas sim do hábito, no qual aquele

que repete a ação por querer, mediante uma faculdade já posta, está em potência no caráter humano. Para isso, é necessário a deliberação, a escolha e o discernimento sobre os objetos contingentes, aqueles que estão ao alcance da ação humana, aquilo que é variável e pode haver cálculo e deliberação.

O discernimento é a potência em ato do processo de deliberação de uma escolha em aberto, de tal modo que quando o humano exercita a deliberação, coloca em prática o discernir. Assim, para Aristóteles, o discernir é uma característica daqueles que são capazes de deliberar sobre o que é bom para si e para os outros.

O discernimento, por outro lado, relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar; de fato dizemos que deliberar bem é acima de tudo a função das pessoas de discernimento, mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, ou de coisas cuja finalidade não seja um bem que possamos atingir mediante a ação (Aristóteles, 2008, p. 119).

Quando voltamos o conceito de discernimento para os jovens, Aristóteles diz o seguinte: “Não parece possível que um jovem seja dotado de discernimento” (Aristóteles, 2008, p. 120). Isso se deve ao fato que a experiência está ligada diretamente com as contingências de particulares e não de conhecimentos universais, sendo, assim, necessário amadurecimento com o tempo de vida.

O justo meio é uma expressão que se refere ao equilíbrio de uma escolha, que passa no âmbito da deliberação e do discernimento.

Uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência e pela fórmula as que exprime a equidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice (Aristóteles, 2008, p. 51).

Em vista disso, a virtude está na mediedade entre escolhas, o justo meio. Se erra tanto pelo excesso quanto pela falta, e cabe, então, à deliberação de uma pessoa virtuosa saber escolher aquilo que fará com que mais se aproxime dessa mediedade. Assim o autor fornece uma série de exemplos contingentes para demonstrar as ações de justo meio, como: “A respeito do dar e receber bens, a mediedade é generosidade, o excesso e a falta são esbanjamento e avarícia” e “A respeito dos bens também há outros estados: a mediedade é magnificência, o excesso é falta de gosto e vulgaridade, a falta é mesquinharia” (Aristóteles, 2008, p. 53). A boa escolha, a que

faz jus pela mediedade no justo meio, é aquela encontrada na prática que é exercida pelo hábito, em uma razão relacionada ao processo de deliberação. Então se pode pensar o justo meio na educação como a ação sensata, como o próprio Aristóteles diz “não é demais nem muito pouco” (Aristóteles, 2008, p. 41).

Conforme Camps (1995, p. 52), a educação é uma ética que forma gosto e sensibilidades na direção de certas atitudes: a criação e a aquisição de um caráter e conjunto de hábitos. Assim, a educação deve formar uma razão autônoma que visa o processo de deliberação, argumentação e justificações que podem ser obtidas através do exemplo. A valorização de exemplos através do hábito é um fator essencial para os educadores, já que essa noção de imitar vem da perspectiva de preservação, em que aquilo que é imitado é aquilo que é louvado e honrado, e essas são características de objetos que devem ser preservados.

No contexto contemporâneo, o uso de aparelhos tecnológicos em salas de aulas está sujeito aos critérios aristotélicos de ações virtuosas, uma vez que seu excesso pode ser considerado prejudicial:

O uso desmoderado de internet pode fazer com que a pessoa comece a perder a noção do virtual e do real, em um momento da vida que o adolescente precisa ampliar suas amizades, criar redes de relações, ele não busca a interação física, se inibe e se acomoda, se acostumando com a solidão, de forma que se sente assim mesmo com muita gente ao seu redor numa festa ou na escola (Santos, 2024, p. 82).

Dessa forma, a mediedade que é buscada através da deliberação de como proceder ao crescente uso destes aparelhos não é fácil, como o autor da *Ética a Nicômaco* diz e “às vezes, é difícil decidir o que devemos escolher e a que custo, e o que devemos suportar em troca de certo resultado, e ainda é mais difícil firmar-nos na escolha, pois em muitos dilemas deste gênero o mal esperado é penoso” (Aristóteles, 2020, p. 501). A educação com correção produz educadores, e são estes mesmos responsáveis por estarem presentes naqueles que educam, tendo a responsabilidade de agirem eticamente, ponderando suas escolhas através da deliberação e do justo meio, passando essas ideias para seus alunos e servindo de exemplo como pessoas virtuosas para aqueles que ainda não possuem a capacidade de discernimento entre o excesso e a falta. É esta a árdua tarefa daquele que educa.

Espetacularização da vida no contexto escolar

Toda vida em sociedade, em que predominam as condições de produção moderna, é caracterizada pela acumulação de espetáculos. Nesse cenário, tudo o que antes era vivido transforma-se em representação. O real perde lugar para a aparência, e a representação da imagem passa a ser preferida em detrimento da realidade. Em sua obra *A Sociedade do Espetáculo*, Guy Debord dirige uma crítica contundente ao modelo de produção capitalista e aos seus impactos sociais. O modelo de produção atual ultrapassa a barreira dos aspectos econômicos e se estende ao âmbito social e cultural, dando origem ao espetáculo³. Debord afirma que o espetáculo não é apenas um conjunto de imagens, mas sim uma forma de relação social entre as pessoas, mediada por imagens.

Deste modo, em relação ao conceito de espetáculo, Guy Debord destaca:

Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento ao mundo real, uma decoração que lhe é acrescentada. É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares - informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos -, o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade. É a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção, e o consumo que decorre dessa escolha. Forma e conteúdo do espetáculo são, de modo idêntico, a justificativa total das condições e dos fins do sistema existente. O espetáculo também é a *presença permanente* desta justificativa, como ocupação da maior parte do tempo vivido fora da produção moderna (Debord, 1997, p. 14-15).

O espetáculo caracteriza-se pelas relações sociais na sociedade vigente. Assim, ele representa a afirmação da aparência na vida humana, não apenas no âmbito coletivo e social, mas também ocupando espaço no real em todos os âmbitos da sociedade. Compreender o processo de formação do espetáculo é uma tarefa complexa devido ao caráter dialético de suas funções. Para descrevê-lo, é necessário distinguir seus elementos essencialmente inseparáveis, como o âmbito social e econômico.

³ “Não é possível fazer uma oposição abstrata entre o espetáculo e a atividade social efetiva: esse desdobramento também é desdobrado. O espetáculo que inverte o real é efetivamente um produto. Ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva. A realidade objetiva está presente dos dois lados. Assim estabelecida, cada noção só se fundamenta, e o espetáculo é real. Essa alienação é a essência e a base da sociedade existente” (Debord, 1997, p. 15).

O espetáculo, no sentido prático de sua formação socioeconômica, representa o emprego do tempo. A sociedade fundamentada na indústria moderna não é acidentalmente ou relativamente espetacular: ela é intrinsecamente espetacularosa. Ademais, nesse modelo de sociedade em que o modelo capitalista de produção prevalece, não há uma finalidade fixa: o fim não é nada, e o desenvolvimento é tudo. Em outras palavras, o espetáculo não se encerra em outro lugar além de si mesmo. Na sociedade, ele corresponde à fabricação concreta da alienação. Da mesma forma, a expansão econômica do modelo capitalista intensifica o processo de alienação. O espetáculo é o capital a um tal grau de acumulação que se toma imagem (Cf. Debord, 1997, p. 24).

O âmbito econômico, na perspectiva de Guy Debord, atua diretamente no meio social nos moldes da sociedade moderna. Debord ressalta:

A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda a realização humana, uma evidente degradação do *ser* para o *ter*. A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados cumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do *ter* para o *parecer*, do qual todo “*ter*” efetivo deve extrair seu prestígio imediato e sua função última. Ao mesmo tempo, toda realidade individual tornou-se social, diretamente dependente da força social, moldada por ela. Só lhe é permitido aparecer naquilo que ela *não* é (Debord, 1997, p. 18).

A transição do modo das relações sociais impacta diretamente na perpetuação do espetáculo. Este cenário é impulsionado com a chegada das redes sociais, que em última instância representa o cerne do pensamento e crítica de Guy Debord. Pode-se dizer que as redes sociais são o reflexo mais concreto da sociedade do espetáculo em sua essência. Nelas⁴, a transição percebida por Debord é notoriamente perceptível, pois o *ser* não é notado pelas redes, e sim o *ter* pelo caráter materialista das redes sociais.

Ademais, as relações sociais virtuais da contemporaneidade são essencialmente marcadas pelo *parecer*, já que a aparência é o lastro social que constrói o *status* do indivíduo na sociedade. Contudo, o sujeito imerso no processo espetacularoso não percebe que está inserido em um contexto dominado pelo capital e pelo espetáculo.

⁴ Caracteriza aqui como redes sociais todas as plataformas que visam implementar um modo de interagir socialmente, em especial as que se utilizam de imagens para alcançar este objetivo. Nestas plataformas digitais, a simples visualização de uma imagem qualquer é uma forma de interação social.

Debord ressalta:

A alienação do espectador em favor do objeto contemplado (o que resulta de sua própria atividade inconsciente) se expressa assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo. Em relação ao homem que age, a exterioridade do espetáculo aparece no fato de seus próprios gestos já não serem seus, mas de um outro que os representa por ele. É por isso que o espectador não se sente em casa em lugar algum, pois o espetáculo está em toda parte [inclusive nas escolas] (Debord, 1997, p. 24).

Do mesmo modo ocorre no contexto escolar, no qual o espetáculo se faz presente por meio do uso descontrolado de aparelhos eletrônicos portáteis conectados à *internet*, especialmente quando esse uso não possui fins educacionais. É perceptível a constante necessidade dos discentes de manterem-se conectados e atualizarem “seus seguidores”. A tendência natural do indivíduo de buscar a sociedade, exemplificada por Aristóteles, manifesta-se, no contexto contemporâneo, predominantemente através das redes sociais.

O uso e a dependência das mídias digitais no ambiente escolar refletem a implementação da imagem como mediadora das relações sociais. A aparência e a ilusão proporcionadas pelo virtual são frequentemente preferidas em detrimento da realidade da sala de aula. O impulso dos discentes em estarem constantemente conectados decorre do processo alienante do espetáculo, no qual a atenção e o tempo dos estudantes tornaram-se produtos dentro do sistema de produção capitalista. Manter os indivíduos constantemente conectados e consumindo faz parte essencial do projeto capitalista.

O impacto da espetacularização da vida é amplo e, no que diz respeito aos discentes, particularmente grave, pois, além dos efeitos no âmbito socioeconômico, interfere diretamente no processo de ensino-aprendizagem. Por fim, destaca-se que o uso excessivo de aparelhos eletrônicos portáteis e das redes sociais pelos estudantes é resultado do processo de espetacularização da vida no contexto escolar, em um ímpeto e busca da inclusão e pertencimento à sociedade por meio das redes sociais.

Conclusão

A implementação da Lei N° 15.100, de 13 de janeiro de 2025, reflete a percepção do governo sobre o impacto negativo do uso indevido de aparelhos eletrônicos portáteis no ambiente educacional. A constante necessidade dos jovens de se manterem conectados e interagindo nas redes sociais é resultado do processo de espetacularização da vida, particularmente no contexto escolar. É intrínseco ao ser humano buscar e permanecer no convívio social, pois é na sociedade que nos completamos. No entanto, as redes sociais expandiram as relações interpessoais para o âmbito virtual, integrando o espaço digital como parte da sociedade. Assim, elas se apresentam como uma etapa indispensável para a interação social e o sentimento de pertencimento em uma sociedade dos indivíduos.

Conseqüentemente, o elevado uso de aparelhos eletrônicos nas escolas origina-se dessa busca incessante dos estudantes por pertencimento a uma sociedade que está mergulhada em um processo espetacularização. Esse contexto impõe aos discentes a necessidade constante de estarem presentes nas redes, sempre interagindo. O espetáculo permeia todos os âmbitos da sociedade, muitas vezes sem nossa percepção ou consentimento, e a imagem tornou-se, agora, o principal meio de interação social, tanto na sociedade em geral quanto no ambiente escolar. Portanto, é notória, a necessidade de medidas e estratégias, como a lei sancionada pelo governo brasileiro, para conter o processo de espetacularização em toda a sociedade. Nesse caso específico, a lei visa regular esse fenômeno nas escolas brasileiras.

Referencias

ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário Gama Kury. 4. ed. Brasília: Ed. UNB, 2001.

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea**. III 9 – IV 15: As Virtudes Morais. Tradução, introdução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2020.

ARISTÓTELES. **Ética Nicomaqueia**. I 13 – III 8: Tratado da Virtude. Tradução, introdução e notas de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

ARISTÓTELES. **Tratado da política**. Tradução de M. de Campos. Lisboa: Europa-América, s/d.

BRASIL. **Lei n. 15.100, de 13 de janeiro de 2025**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 jan. 2025. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-15.100-de-13-de-janeiro-de-2025-606772935>. Acesso em: 31 mar. 2025.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **No Brasil, 93% de crianças e adolescentes entre 9 e 17 anos de idade usam a internet, apontam pesquisas**. 30 mar. 2025. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/no-brasil-93-de-criancas-e-adolescentes-entre-9-e-17-anos-de-idade-usam-a-internet-apontam-pesquisas/>. Acesso em: 31 mar. 2025.

BRASIL. Ministério da Educação. **Restrição ao uso do celular nas escolas já está valendo**. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/assuntos/noticias/2025/fevereiro/restricao-ao-uso-do-celular-nas-escolas-ja-esta-valendo>. Acesso em: 31 mar. 2025.

CAMPS, Victoria. **Ética, retórica e política**. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

CETIC.br. **TIC kids online Brasil 2024: principais resultados**. 2024. Disponível em: https://www.cetic.br/media/analises/tic_kids_online_brasil_2024_principais_resultados.pdf. Acesso em: 31 mar. 2025.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

SANTOS, Luiza. **Vício em internet pode afetar comportamento e desenvolvimento de adolescentes**. CNN Brasil, 30 mar. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/vicio-em-internet-pode-afetar-comportamento-e-desenvolvimento-de-adolescentes/>. Acesso em: 31 mar. 2025.

SANTOS, Ricardo Cavalcante Oliveira. O uso excessivo de tecnologia e a sua influência na sala de aula. **Revista Educação em Contexto**, Goiânia, v. 3, n. 2, p. 77-88, 2024.

SOUZA, João. **83% das crianças e adolescentes que usam internet no Brasil têm contas em redes sociais, diz pesquisa**. G1, 23 out. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2024/10/23/83percent-das-criancas-e-adolescentes-que-usam-internet-no-brasil-tem-contas-em-redes-sociais-diz-pesquisa.ghtml>. Acesso em: 31 mar. 2025.

VARELLA, Dráuzio. **Como a internet pode impactar a saúde mental dos adolescentes**. Dráuzio Varella, 30 mar. 2025. Disponível em: <https://drauziovarella.uol.com.br/psiquiatria/como-a-internet-pode-impactar-a-saude-mental-dos-adolescentes/>. Acesso em: 31 mar. 2025.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: physis, ethos, nomos.
São Paulo: Paulus, 1999.

Recebido: 11/07/2025
Aprovado: 20/10/2025



Natanael Brito de Sousa*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo evidenciar a importância dos sacramentos da iniciação cristã, Batismo, Confirmação e Eucaristia, como meios concretos de união mística com Deus e caminho ordinário rumo à bem-aventurança, à luz da doutrina da Igreja Católica e da teologia de São Tomás de Aquino. Embora amplamente tratados em seus aspectos litúrgicos e catequéticos, esses sacramentos nem sempre são compreendidos em sua profundidade mística, sendo essa a proposta deste estudo: contribuir para uma leitura mais clara e sistemática de seu papel espiritual e transformador. Partindo especialmente da segunda parte do Livro III da Suma Contra os Gentios, onde Tomás apresenta a eficácia salvífica dos sacramentos como fruto da Paixão de Cristo, o artigo demonstra como cada sacramento opera uma verdadeira regeneração interior na alma do fiel. A abordagem combina reflexão teológica e experiência pastoral, visando não apenas o aprofundamento acadêmico, mas também oferecer um subsídio formativo acessível a catequistas, crismandos e demais fiéis. Conclui-se que, na perspectiva tomista, a vida mística cristã não está dissociada da vida sacramental, mas realiza-se por meio dela, em fidelidade à ação da graça que age nos sacramentos. Assim, o Batismo inicia a união com Deus, a Confirmação fortalece essa união com os dons do Espírito Santo e a Eucaristia a consoma, unindo o fiel substancialmente a Cristo. Esses sacramentos, portanto, não apenas introduzem o cristão na vida eclesial, mas o conduzem, de forma progressiva e concreta, à perfeição da bem-aventurança.

Palavras-chave: São Tomás de Aquino. Catecismo. Igreja Católica. Sacramentos. União Mística. Bem-Aventurança.

The role of the sacraments of Christian Initiation in the mystical union to achieve blessedness: a dialogue between saint Thomas Aquinas and the doctrine of the holy Catholic Church

ABSTRACT

This article aims to highlight the importance of the sacraments of Christian initiation—Baptism, Confirmation, and the Eucharist—as concrete means of mystical union with God and as the ordinary path toward beatitude, in light of the doctrine of the Catholic Church and the theology of Saint Thomas Aquinas. Although these sacraments are widely addressed in their liturgical and catechetical aspects, they are not always understood in their mystical depth. This study, therefore, seeks to contribute to a clearer and more systematic understanding of their spiritual and transformative role. Drawing especially from the second part of Book III of the Summa Contra Gentiles, where Thomas presents the salvific efficacy of the sacraments as a fruit of Christ's Passion, the article demonstrates how each sacrament brings about true interior regeneration in the soul of the faithful. The approach combines theological reflection and pastoral experience, aiming not only at academic deepening but also at offering a formative resource accessible to catechists, confirmation candidates, and other members of the faithful. It concludes that, from the Thomistic perspective, the Christian mystical life is not separate from the sacramental life but is realized through it, in fidelity to the action of grace operative in the sacraments. Thus, Baptism initiates union with God, Confirmation strengthens this union through the gifts of the Holy Spirit, and the Eucharist consummates it by uniting the faithful substantially with Christ. These sacraments, therefore, not only introduce the Christian into ecclesial life but progressively and concretely lead them to the perfection of beatitude.

Keywords: Thomas Aquinas. Catechism. Catholic Church. Sacraments. Mystical Union. Beatitude.

O papel dos sacramentos da Iniciação Cristã na união mística para alcançar a bem-aventurança: um diálogo entre São Tomás de Aquino e a doutrina da Santa Igreja Católica

Introdução

Em um sentido filosófico-tomista, a união mística entre o indivíduo e o divino pode ser entendida como a realização do fim último próprio do ser humano, a bem-aventurança, que diz respeito a felicidade última do homem, que consiste na contemplação plena de Deus (Aquino, 2017, p. 414-417). Todavia, o Doutor Angélico adverte que o ser humano não consegue alcançar esse fim último por si mesmo, sendo necessário o auxílio da graça divina para a devida realização deste fim (Aquino, 2017, p. 574-575).

De acordo com a doutrina da Santa Igreja Católica, o ser humano nasce privado da graça santificante (CIC, 1997, §404), sendo tal graça essencial para a entrada no céu, pois só entra nele quem for santo (CIC, 1997, §1023). A única forma de receber a graça santificante é através de um sacramento da iniciação cristã, o batismo, sem o qual não podemos alcançar a bem-aventurança plena. Nota-se que tal sacramento tem um papel fundamental para alcançar este fim, e não somente este, mas todos os sacramentos possuem um papel que nos prepara e guia para a bem-aventurança (CIC, 1997, §1129).

Além do mais, o próprio catecismo da Santa Igreja define a mística como a união íntima participativa dos sacramentos, como exposto abaixo:

O progresso espiritual tende para a união cada vez mais íntima com Cristo. Esta união chama-se *mística*, porque participa no mistério de Cristo pelos sacramentos – os *santos mistérios* – e, n'Ele, no mistério da Santíssima Trindade. Deus chama-nos todos a esta íntima união com Ele, mesmo que graças especiais ou sinais extraordinários desta vida mística somente a alguns sejam concedidos, para manifestar o dom gratuito feito a todos (CIC, 1997, §2014).

Nos dias atuais, observa-se uma tendência crescente à redução da religião a um mero fato cultural ou tradicional, o que muitas vezes conduz ao desconhecimento profundo dos mistérios e da riqueza dos sacramentos, sobretudo entre os jovens. Essa realidade representa um desafio significativo para a transmissão da fé autêntica e para a vivência plena da união mística com Deus, uma vez que os sacramentos são os meios ordinários por excelência para a comunicação da graça divina. Diante disso, torna-se urgente intensificar a catequese e a formação cristã, resgatando o entendimento dos sacramentos da iniciação como verdadeiros canais da graça que

conduzem o fiel à bem-aventurança, não apenas como ritos, mas como uma experiência viva e transformadora no caminho espiritual.

Embora os sacramentos da iniciação cristã sejam amplamente estudados em seus aspectos litúrgicos e catequéticos, sua dimensão mística como caminho ordinário rumo à bem-aventurança muitas vezes permanece implícita. Por isso, este artigo tem como intuito contribuir para o aprofundamento dessa compreensão, evidenciando de maneira clara e acessível o papel central desses sacramentos como meios concretos de união com Deus em direção à bem-aventurança. Diante disso, propõe-se aqui uma leitura sistemática do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia, compreendidos não apenas como ritos de entrada na vida cristã, mas como instrumentos eficazes da graça, que conduzem o fiel, passo a passo, à união mística com Deus. Esses sacramentos, juntos, formam uma via ordinária e necessária para a plenitude espiritual, fortalecendo e nutrindo a alma rumo à sua beatitude.

Neste sentido, compreendemos que cada sacramento da iniciação cristã opera uma transformação espiritual concreta, unindo progressivamente o cristão a Cristo, em corpo, alma e espírito e orientando sua jornada para a bem-aventurança eterna. Os demais sacramentos serão abordados futuramente em outro estudo. Como base principal, utilizamos a segunda parte do Livro III da obra *Suma Contra os Gentios*, de São Tomás de Aquino, onde o autor mostra que a eficácia da redenção realizada por Cristo foi comunicada aos sacramentos, tornando-os instrumentos visíveis da graça e verdadeiros remédios espirituais que participam do mistério salvífico. Ao longo deste artigo, não nos propomos a corrigir, nem a contrariar São Tomás, mas a contribuir com sua tradição, tornando mais explícita, a partir de sua própria teologia, a importância dos sacramentos como etapas reais no caminho da união mística com Deus. Esta reflexão busca mostrar que, para o pensamento tomista, a vida mística não está separada da vida sacramental, mas se realiza por meio dela, no coração da Igreja.

Além da motivação acadêmica, esse artigo nasceu também da constatação de que muitos católicos, inclusive jovens e adolescentes, não conhecem profundamente o valor e o significado dos sacramentos da iniciação cristã. Ao perceber essa realidade em minha vivência pastoral e educacional, especialmente no contato com alunos da escola pública e da catequese, senti a necessidade de oferecer uma reflexão que unisse clareza doutrinária, profundidade teológica e espírito formativo. Assim, este artigo também se propõe a ser um instrumento de apoio pastoral e catequético. Por

isso, foi escrito com linguagem acessível, fundamentação sólida e espírito eclesial, visando colaborar com a missão formativa da Igreja, especialmente no serviço de catequistas, crismandos e demais fiéis que desejam aprofundar sua compreensão sobre os sacramentos da iniciação cristã.

A importância do Batismo

Antes do pecado original, o ser humano estava em comunhão com Deus. Ele possuía sua vida espiritual e o bem próprio que correspondia a sua natureza comum. Suas potências inferiores estavam subordinadas à sua razão, e esta, por sua vez, subordinada a Deus (Aquino, 2017, p. 704-705). Mas o que acontece no momento em que Eva e Adão pecam? A conexão com Deus é perdida, e o pecado corrompe a natureza humana. Trata-se, portanto, não de um pecado isolado, mas de um ato que abalou toda a natureza humana. A partir do momento em que Eva e Adão pecam, eles e todas as descendências posteriores são privados da vida espiritual e se tornam sujeitos à morte (Aquino, 2017, p. 700-701). Além disso, a razão passa a ser subordinada a suas potências inferiores, inclinado o ser humano ao pecado. Como esse pecado atinge a natureza em sua totalidade, todos os que nascem após esse ato herdam o pecado que os privam do auxílio da graça (Aquino, 2017, p. 706).

A única forma dessa conexão ser restaurada é por meio do batismo, pois ele apaga todos os pecados, incluindo o original, e inaugura a vida cristã. Nesse momento, há o início da união mística entre o ser humano e o divino, pois o mistério do Verbo Encarnado se une a nós espiritualmente através dessa regeneração espiritual, e através disso, somos libertos do pecado e renascemos com Cristo, passando de criaturas de Deus a filhos de Deus (CIC, 1997, §1212-§1222).

Além disso, o Batismo não apenas introduz na vida da graça, mas também abre as portas para a participação plena na vida sacramental da Igreja. Ele prepara o cristão para receber os outros sacramentos, especialmente a Confirmação e a Eucaristia, que fortalecem e alimentam essa nova vida unida a Cristo. Porém, o catecismo nos adverte que o ser humano ainda fica inclinado ao pecado mesmo depois de ser batizado, levando a uma constante batalha espiritual (CIC, 1997, §40).

Além disso, o batizado recebe a graça santificante e a graça justificada da Santíssima Trindade, que lhe torna capaz de amar, crer e esperar em Deus (CIC,

1997, §1266). Em consequência disso, ele se torna capaz de alcançar a bem-aventurança, pois agora possui o auxílio divino. Porém, é válido destacar que o batizado não pertence mais a si próprio, mas a Deus. Ele se torna templo vivo de Deus e o seu modo de viver e agir é sob a moção e os dons do Espírito Santo. Com base nisso, crescemos no bem, na vida espiritual, e somos chamados a servir aos outros na comunhão da Santa Igreja (CIC, 1997, §1265-§1269).

A importância da Confirmação

Como os que lutam sob as ordens de um príncipe levam as insígnias deste, também os que recebem o sacramento da Confirmação são marcados com o sinal de Cristo, isto é, com o sinal da Cruz, com o qual Cristo lutou e venceu. Recebem este sinal na frente para designar que não se envergonham de confessar publicamente a fé em Cristo (Aquino, 2017, p. 724).

A Confirmação ou Crisma, descrita por São Tomás, refere-se ao crescimento espiritual que leva a perfeita robustez (Aquino, 2017, p. 722). A Confirmação significa o ato de coragem do homem de confessar a fé em Cristo diante de todos, sem que o mesmo se deixe levar pelo medo (Aquino, 2017, p. 723). Pois, antes, éramos filhos de Deus, e na Confirmação nos tornamos também membros do exército de Cristo, ou seja, agora somos defensores da fé em Cristo, e devemos defendê-la custe o que custar. É a partir da Crisma, então, que a união mística é fortalecida, pois nos unimos mais firmemente em Cristo, o nosso laço com a Santa Igreja é fortalecido e recebemos do Espírito Santo a marca do caráter em nossas almas, que nos dá força para defender a fé, pela palavra e pela ação, como verdadeiras testemunhas de Cristo (CIC, 1997, §1303-§1305).

Receber a Confirmação significa também assumir, de maneira consciente e madura, o compromisso de servir na Igreja. É o momento em que o cristão, fortalecido pelo Espírito Santo, deve engajar-se mais intensamente na vida eclesial, participar da liturgia, integrar-se às pastorais, praticar obras de misericórdia, colaborar na evangelização e assumir responsabilidades concretas no Corpo de Cristo. Se tornar parte do exército não é algo dito de forma metafórica ou hiperbólica, mas sim literal: você deve estar disposto a dar tudo, inclusive a própria vida, se necessário, para defender a verdade. Então, aqueles que não se opõem aos erros e não defendem a verdade e aqueles que deixaram a igreja estão quebrando o voto que fizeram a Cristo

no momento da Confirmação, e conseqüentemente prejudicando a sua salvação, como afirma o Catecismo: “É por isso que não se podem salvar aqueles que, não ignorando que Deus, por Jesus Cristo, fundou a Igreja Católica como necessária, se recusam a entrar nela ou a nela perseverar” (CIC, 1997, §846).

Ser parte do exército de Cristo não se limita a defender a doutrina com palavras, mas também colocá-la em prática por meio de uma vida ativa, caritativa e missionária. A omissão, a indiferença e o comodismo rompem esse compromisso espiritual. Apesar de não se referir diretamente à Confirmação, esta fala do Padre Paulo Ricardo publicada pelo canal *Santos e Católicos* no YouTube expressa um princípio que se aplica ao chamado desse sacramento:

É um privilégio dar sua vida para colaborar com Deus, mas se você não arriscar sua vida por Deus e pela salvação do povo de Deus, não se preocupe, Deus salvará o seu povo apesar da sua traição, apesar da sua covardia, apesar de sua safadeza, apesar de sua mesquinha, apesar de sua vileza (Santos e católicos, 2023, s./p.).

Essa fala não deve ser entendida apenas como uma provocação, mas como um apelo à fidelidade, pois quem foi confirmado recebeu dons para servir, e não para se esconder. A maturidade espiritual exige ação.

A importância da Eucaristia

A sagrada Eucaristia completa a iniciação cristã. Aqueles que foram elevados à dignidade do sacerdócio real pelo Baptismo e configurados mais profundamente com Cristo pela Confirmação, esses, por meio da Eucaristia, participam, com toda a comunidade, no próprio sacrifício do Senhor (CIC, 1997, §1322).

No batismo nossa vida espiritual é começada, e a união entre o indivíduo e Deus é restaurada. Na Confirmação, essa união é fortalecida, pois a nossa alma recebe uma marca do Espírito Santo. Aqui, na Eucaristia, a união mística atinge seu ápice, pois, diferentemente dos outros sacramentos, na Eucaristia o próprio Cristo se dá não apenas espiritualmente, mas substancialmente. É o momento em que o ser humano, ainda peregrino neste mundo, toca de maneira real e objetiva a eternidade. A Eucaristia é, portanto, a antecipação sacramental da visão beatífica, pois une corpo, alma e espírito à substância divina de Cristo. É através desse Santíssimo Sacramento

que obtemos a comunhão, pois nos unimos a Cristo e participamos do seu corpo e sangue (CIC, 1997, § 1331). Pois, no momento da consagração, ocorre a transubstanciação, a hóstia deixa de ser apenas pão e se torna, de forma literal, o corpo do próprio de Cristo.

Mas como ocorre essa transubstanciação? São Tomás defendia a ontologia substancial, ou seja, todo ente (tudo o que existe ou pode existir) possui uma substância. Dentre as substâncias temos as compostas (matéria e forma) e simples (apenas forma). A forma é a certeza que temos de cada uma das coisas (Aquino, 2022, p. 17), pois cada ente possui sua forma particular, que é uma instância do universal, e a matéria é o princípio de individualização desses entes que possuem a mesma forma (Aquino, 2022, p. 27). Para a melhor compreensão, vamos analisar os seguintes exemplos:

1º Exemplo: Imagine dois seres humanos, Carlos e Lucas. Ambos possuem a forma particular de ser humano, que é uma instância da forma universal “ser humano”. O que vai diferenciar Carlos do Lucas é a matéria, e essa distinção é manifestada através dos acidentes (altura, cor, aparências físicas, etc).

2º Exemplo: Imagine um cachorro chamado Totó, e o ser humano Lucas. Totó possui sua forma particular “cachorro” que é uma instância da forma universal “cachorro”. Como descrito anteriormente, Lucas possui sua forma de “ser humano”. Note que agora a distinção entre os entes são as formas, de tal modo que nós conseguimos diferenciar e reconhecer diferentes entes por conta de sua forma.

Antes da consagração, a hóstia possui substância de pão, composta de forma e matéria. Porém, no momento que ela é consagrada pelo sacerdote, sua substância é totalmente transformada em substância do corpo de Cristo; permanecem apenas os acidentes como a aparência, o cheiro, o tamanho, o material e o gosto de pão. Assim, a hóstia consagrada é verdadeiramente corpo de Cristo, como afirmou o próprio Jesus: “Enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, abençoando, partiu e deu aos discípulos, dizendo: “Tomem, comam, isto é meu corpo” (Mt 26,26). É por esse motivo que São Paulo adverte na primeira carta aos Coríntios que não podemos comungar quando estamos indignos (estado de pecado), pois o pecado sempre nos afasta de Cristo, e aquele que bebe e come indignamente será condenado (1Cr 11,27). Aqueles que bebem e comem dignamente, são nutridos espiritualmente, são fortalecidos contra o pecado, pois quanto mais participam da vida em Cristo, mais difícil é romper

com ele. Assim, são também fortalecidos na caridade na vida corintiana (CIC, 1997, §1391-§1396).

A Sagrada Eucaristia é o maior tesouro espiritual da Santa Igreja Católica. É ela que resume e sustenta a fé, pois é nela que nos unimos verdadeiramente a Cristo em comunhão plena de vida com Ele. E é somente na Santa Igreja Católica que temos acesso a esse Santíssimo Sacramento, pois só nela a presença real e substancial de Cristo se faz presente. Fora da Igreja, não há altar válido, nem consagração verdadeira, pois faltam o sacerdócio legítimo e a sucessão apostólica, sem os quais o milagre eucarístico simplesmente não acontece (CIC, 1997, §1322-§1381).

Conclusão

À luz da doutrina da Santa Igreja Católica e da teologia de São Tomás de Aquino, pudemos reconhecer que os sacramentos da iniciação cristã não apenas introduzem o fiel na vida eclesial, mas inauguram e sustentam um verdadeiro caminho de união mística com Deus. São eles os meios ordinários e indispensáveis pelos quais a graça santificante é comunicada à alma, preparando-a e elevando-a progressivamente até a visão beatífica — fim último de toda criatura racional.

Pelo Batismo, somos libertos do pecado, regenerados no Espírito e tornados filhos de Deus. Pela Confirmação, somos fortalecidos com os dons do Espírito Santo e incorporados ao combate espiritual como membros conscientes do Corpo de Cristo. E, por fim, na Sagrada Eucaristia, somos plenamente unidos a Cristo, participando do Seu Corpo e Sangue em comunhão real com o mistério pascal.

São Tomás de Aquino, ao tratar da eficácia dos sacramentos, mostra-nos que neles está presente o poder da Paixão de Cristo, atualizado em nossa vida. E a Igreja, como mãe e mestra, oferece esses santos mistérios como caminho seguro para todos os que desejam alcançar a união com Deus. Seguir esta via é, portanto, o verdadeiro itinerário da alma que busca, neste mundo, antecipar já a glória que será plenamente manifesta na eternidade.

Além disso, não se pode ignorar que, segundo a filosofia tomista, a união mística entre o homem e Deus exige meios proporcionais à sua realização, conforme a ordem racional das causas e dos fins. Sendo o homem um ser composto de corpo e alma, Deus quis que os sacramentos, enquanto sinais sensíveis, fossem os canais

apropriados para comunicar a graça, conforme a natureza humana. Portanto, não se trata apenas de um ato de fé, mas de uma exigência do realismo filosófico, segundo o qual Deus age através de causas segundas visíveis para atingir o invisível.

Portanto, esses sacramentos não são apenas ritos simbólicos, mas instrumentos reais da graça divina, eficazes para santificar a alma e conduzi-la à bem-aventurança plena. Neles, Cristo age diretamente, transformando interiormente o ser humano e introduzindo-o para uma vida santificada, em fidelidade à vida sacramental, vivida com fé e amor.

Assim, a Igreja, como mãe e mestra, continua a oferecer esses mistérios santos como fonte de esperança e renovação para o mundo contemporâneo, desafiando cada fiel a uma fé viva, consciente e apaixonada pela vida sacramental. Que este estudo sirva como um humilde instrumento para despertar nos corações o desejo de aprofundar essa união mística que é o verdadeiro destino do ser humano.

Que essa compreensão mística dos sacramentos possa não apenas iluminar o intelecto, mas renovar o ardor de muitos fiéis em sua vida sacramental cotidiana. Em tempos marcados por uma crescente frieza espiritual, secularização e relativismo, redescobrir a grandeza do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia é mais que um convite: é uma urgência pastoral. É necessário que cada católico, especialmente os jovens em formação, compreenda que o chamado à bem-aventurança passa necessariamente pelo altar, pela cruz e pela comunhão.

Que a graça de Deus esteja sempre conosco, guiando-nos e fortalecendo-nos neste caminho de santidade e amor. Amém.

Referências

AQUINO, São Tomás de. **A imortalidade da alma e A razão superior e inferior**. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2017.

AQUINO, São Tomás de. **O Ente e a Essência**. Trad. Eduardo Zaratini. Campinas: Ecclesiae, 2022.

AQUINO, São Tomás de. **Suma contra os Gentios**. 2. ed. Trad. Dom Odilão Moura. Campinas: Ecclesiae, 2017.

BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2024.

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997. Disponível em:
https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 24 jun. 2025.

SANTOS E CATÓLICOS. **Por que precisamos da Igreja? Padre Paulo Ricardo**. YouTube, 22 abr. 2023. Disponível em:
<https://m.youtube.com/watch?v=3DkXNMVtYF0>. Acesso em: 24 jun. 2025.

Recebido: 17/07/2025

Aprovado: 20/10/2025



Gilberto Siqueira Alves*

RESUMO

A presente pesquisa discorreu sobre o trabalho voluntário nas organizações religiosas e a configuração de vínculo empregatício. Objetivou-se aprofundar o que configura o trabalho voluntário, o vínculo empregatício, a importância da parceria entre os setores da sociedade e comentar acerca do modus operandi do voluntariado. Trabalhamos aspectos favoráveis à humanização, à dignidade e à subsistência. Esta pesquisa pautou-se em autores renomados e documentos relevantes. A metodologia empregada é de natureza bibliográfica. O estudo justifica abordagem por ser atual e instigador por versar sobre o trabalho nas organizações religiosas. Essas instituições amparam pessoas que se encontram em situação precária; algumas trabalham no voluntariado e outras não. Cada realidade se apresenta em seu contexto específico. As organizações religiosas caracterizam-se não somente na conotação confessional, mas são legados sociais, respaldadas em leis que tutelam seus procedimentos.

Palavras-chave: Dignidade. Emprego. Organizações Religiosas. Trabalho. Voluntariado.

The voluntary work in religious organizations and the configuring of employment relationships

ABSTRACT

This research discussed volunteer work in religious organizations and the configuration of employment relationships. The objective was to delve deeper into what constitutes volunteer work, employment relationships, the importance of partnerships between sectors of society, and to comment on the modus operandi of volunteering. We worked on aspects that favor humanization, dignity, and subsistence. This research was based on renowned authors and relevant to documents our research. The methodology used is bibliographical. The study justifies its approach because it is current and thought-provoking because it deals with work in religious organizations. These institutions support people who find themselves in precarious situations. There are people who work as volunteers and others who do not. Each reality presents itself in its specific context. Religious organizations are characterized not only by their confessional connotation, but also by their social legacy supported by laws that protect their procedures.

Keywords: Dignity. Employment. Religious Organizations. Work. Volunteering.

O trabalho voluntário nas organizações religiosas e a configuração de vínculo empregatício

Introdução

Ao ser feito algum serviço, já existe um “acordo” para que a pessoa o faça de maneira voluntária, seja através do consentimento tácito, com assinatura de termo de voluntariado, seja implicitamente, quando a pessoa vai se integrando na dinâmica de determinada instituição religiosa que desempenha atividades para o bem das pessoas.

O Estado especifica e dá amparo à criação e livre iniciativa das organizações religiosas (art. 44, inc. IV do Código Civil). O voluntariado no Brasil tem a Lei 9.608 de 18 de fevereiro de 1998. Mesmo com o voluntariado nas entidades religiosas, existem situações laborais que adentram na seara da CLT (Consolidação das Leis do Trabalho).

1 A dignidade do trabalho enquanto humanização e subsistência

O trabalho dignifica a pessoa, por isso a necessidade do respeito ao trabalhador que na relação empregatícia é o polo vulnerável a sofrer constrangimentos e injustiças. Quando essas realidades não são sanadas, acabam causando desrespeito ao trabalhador e impactam sua vida pessoal, familiar e social. É necessário divulgar as normas jurídicas da Justiça do Trabalho e a maneira do trabalhador buscar seu direito, caso sinta-se desrespeitado em sua relação laboral e de dignidade humana e cidadã. A subsistência saudável da pessoa ocorre por meio do salário e do ambiente físico e psicológico, que favoreça o diálogo e o entendimento entre as pessoas. Nas repartições ninguém é obrigado a gostar de todos, naturalmente há pessoas que prontamente causam empatia e conseguem se entender; o homem é convidado a conviver bem no respeito e na estima com todas as pessoas. “Hoje raramente se encontram tempo e energia disponíveis para tratar bem os outros, para dizer ‘com licença’, ‘desculpe’, ‘obrigado’” (Papa Francisco, 2020, n. 224, p. 159). Suscitar ambiente laboral saudável depende de todos, não é fruto unicamente de posturas seletivas do líder. É ele o corresponsável em gerar atmosfera de leveza relacional por onde anda! “Surte substancial beleza à presença e o modo [...] nos portamos humildemente para valorizarmos as pessoas e no intuito

de motivá-las a que sejam proativas no bem a partir de sua realidade por mais desafiadora que seja” (Alves, 2024, p. 81).

A avaliação em equipe consegue suavizar e sanar demandas que irão melhorar a produção, como também, a satisfação dos trabalhadores e clientes. Isso não se consegue sozinho e nem é fruto de metas ou clichês afixados friamente nos quadros de aviso.

2 A dimensão do trabalho¹ e sua evolução

É inerente à pessoa humana o exercício do trabalho, ainda que seja de maneira informal ou sem demandas pecuniárias. O ser humano desenvolveu o trabalho em várias frentes, passando por diferentes contextos: primitivo, escravo, feudal, capitalista, socialista e outros. Na tentativa de obter algo, fazer alguma coisa e de transformar estruturas, “cada sociedade possui uma forma diferente de dar significado ao trabalho. Algumas consideram-no bom, enquanto outras, não. Isso porque essa noção parte de características históricas, políticas, sociais e econômicas de cada sociedade” (Souza, 2024, s./p.).

Com o advento da evolução da espécie humana, com suas variantes e motivações, aos poucos foi sendo feito exercício de valorização do trabalho no intuito de gerar perspectivas de subsistência e dignidade para si e para seus eventuais dependentes que, porventura, possam figurar na esfera de necessidade de amparo e algo que seja equiparado a essa realidade. Por isso, é atual que se fale acerca do trabalho na vida do ser humano, bem como seu impacto na sociedade com as chaves de leitura e provocações oriundas das diferentes épocas com seus condicionamentos e perspectivas, a partir dos diversos contextos que se inserem. Nesse aspecto, é salutar que se frise a importância do direito enquanto elemento norteador das relações de trabalho a amparar o trabalhador quanto aos seus direitos e deveres; sobretudo, na escala de emprego, pois daí nasce o contrato de obrigações mútuas entre empregador e empregado.

¹ “A palavra trabalho deriva do latim, *tripalium*, que significa ‘três paus’. O termo era utilizado para nomear um instrumento de tortura, formado de três estacas de madeira cruzadas. O trabalho é essencial para a humanidade, desde a pré-história” (Souza, 2024, s./p.).

O direito só existe porque o homem vive em sociedade. O direito existe para regular as relações interpessoais (relações jurídicas). Está na *relação humana* o fato gerador das regras jurídicas. Com o direito do trabalho não é diferente. Ele é necessário em face da existência das relações laborais, individuais e coletivas. Só há Direito Individual do Trabalho porque existe relação de emprego. Só existe Direito Coletivo do Trabalho porque há relação sindical (Cisneiros, 2018, p. 2).

Portanto, o aparato legal quanto ao trabalhador deve fazer parte de seu horizonte não só de realizações, mas também de vida e dignidade, enquanto ser humano dotado do senso de realização na vivência individual e coletiva para o seu bem viver. Não se pode esquecer de que com o advento da Revolução Industrial chegou a fonte material histórica do direito do trabalho, eliminando, pois, a figura do trabalhador livre e sem salário por conta da não mais existência da escravidão, de modo que certamente se não tivesse existindo a escravidão não teria razão de existir o direito do trabalho (Cisneiros, 2018). Essas perspectivas são relevantes porque colocam o trabalhador no nível do direito do trabalho para cotejar outra seara que diz respeito à maneira como se realizam, na prática, os direitos trabalhistas para não haver abusos, nem postergação de direitos adquiridos ao longo do tempo, que comportam não poucas privações e sofrimentos, no que toca à classe trabalhista, pois, muitas vezes, ela sente-se frágil e impotente na relação laboral de cunho hierárquico.

3 O trabalho enquanto realidade de respeito e dignidade

As relações de hierarquia, subordinação e serviço hão que ser pautadas por regras implícitas e explícitas para que os dois polos sejam respeitados e se cumpra o que foi acordado. Não se pode falar de relação de trabalho justo sem um mínimo de contrato ou acordo entre as partes. O acordo garante direito dos polos: Empregador e Empregado.

Nem sempre existe respeito e equilíbrio na hierarquia. Isso pode gerar abusos, assédios e adoecimento no tocante ao lado frágil na relação de trabalho, que é o empregado, que às vezes não tem como se proteger. A estabilidade no trabalho, portanto, deve ser preservada. Segundo Cisneiros (2018, p. 19):

Há casos em que a norma trabalhista exige a forma escrita. O contrato de trabalho dos atletas profissionais, o contrato de aprendizagem, o contrato de

trabalho intermitente e o contrato temporário são bons exemplos. Esses casos não retiram a informalidade do contrato de trabalho, visto que a sua *existência* continua prescindindo de formalidade. A ausência da forma prescrita pode alterar a *natureza especial do pacto*, mas jamais eliminar a possibilidade de o vínculo empregatício ser reconhecido.

Quão é necessário o trabalhador se municiar de provas, além das testemunhais e orais, para fazer jus aos seus direitos enquanto vínculo laboral estabelecido.

4 As leis que amparam os trabalhadores

O que seria do trabalhador sem a efetivação das leis? Ficaria à deriva e seria massa de exploração cruel. Vale-se recordar, de um passado recente, a figura das empregadas domésticas que residiam na casa do patrão! A família que explorava a mão de obra – muitas vezes, sem o salário devido, férias, descanso, liberdade de ir e vir e outros – dizia que a pessoa era da “família” e bem tratada. Na verdade, havia uma espécie de escravidão oficiosa. Quem garante que ainda não existam em lares, de maneira clandestina, essa prática condenável de tratar o trabalhador? Tocar nessa ferida é necessário e gera reflexão sobre o valor legal em tutelar a relação trabalhista.

Gordian dormia em um pequeno quarto sem janela. Não tinha telefone celular nem televisão. Sua única propriedade eram três camisetas. Seu único alívio, ouvir a missa numa Igreja Católica, onde aparentemente ninguém suspeitava do inferno em que vivia. Foi resgatada graças à denúncia de um morador de seu prédio; ela era proibida de conversar com qualquer vizinho. Os moradores sabiam de suas dificuldades por que ela passava bilhetes por baixo das portas. Com letra trêmula, ela lhes pedia dinheiro para comprar sabonete e outros produtos de higiene pessoal. As autoridades suspeitaram da pensão de viúva de Gordian anos atrás, mas o assunto foi arquivado por falta de provas. Uma ocasião perdida de salvá-la (Gortázar, 2021, s./p.).

Com esse relato verídico tem-se uma noção da realidade de muitas pessoas que passam por dissabores. Muitos casos não são notificados com frequência. A vítima sente-se acuada e sem norte em sua realidade existencial de direitos postergados.

Existem direitos adquiridos na seara trabalhista. É necessário saber se dirigir ao foro competente para impetrar a reclamação trabalhista, segundo a liturgia

processual estabelecida pela CLT e pelo Tribunal Superior do Trabalho em suas súmulas e OJ's.

A configuração de emprego consiste no trabalho realizado por pessoa física, personalidade, não sendo eventual, tendo onerosidade, subordinação e alteridade. Esses elementos devem coexistir na configuração do vínculo empregatício. A ausência de qualquer um desses requisitos deixa de ser relação de emprego (Bazzi, 2022).

5 A CLT e a recepção no meio trabalhista

A existência da CLT, criada em 1º de maio de 1943, sancionada pelo presidente Getúlio Vargas, tinha como objetivo unificar as leis trabalhistas que existiam, ou seja, colocar postulações dos movimentos sindicais em questão. Sua importância é fundamental para proteger e normatizar relações trabalhistas. A CLT, para o trabalhador, veio em boa hora, pois sempre que há maiores esclarecimentos legais sobre determinados assuntos e áreas se configuram como grandes conquistas. Às vezes, como dito, é desumana a relação hierárquica entre empregador e empregado. Não se está falando que não exista hierarquia, sabe-se que é necessária sua existência. Por outro lado, existem elementos frágeis na materialização de várias vulnerabilidades no ambiente de trabalho sofridas pelos empregados.

A recepção da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) veio materializar a legitimidade de maneira a ir ao encontro de postulações, latentes dos trabalhadores no que toca aos seus direitos e deveres. Cotejou, também, valorizar no ambiente de trabalho a conscientização pessoal e coletiva no que tange a resguardar um ambiente sereno, respeitoso e saudável para o bom exercício frutífero dos trabalhadores.

Existem no ordenamento jurídico brasileiro normas para proteger o trabalhador. “A CLT não é um código, mas uma lei, ou melhor, um decreto-lei de caráter geral, aplicado a todos os empregados, sem distinção da natureza do trabalho técnico, manual ou intelectual. A CLT é equiparada a lei federal” (Leite, 2017, p. 36).

Ao se falar da dignidade do trabalho, também, refere-se à dignidade da pessoa humana na Carta Magna² de 1988 do país que preconiza, em seu artigo 1º, inciso III, “Dignidade da Pessoa Humana”. A meta da CLT é fomentar uma realidade laboral digna. A CF/88 e a CLT trazem explicitamente a preocupação com o ambiente de trabalho digno ao estabelecerem as regras de proteção ao trabalhador, respectivamente, no art 7º e incisos (CF/88), art. 225 (CF/88) e art, 200, inc. VI da CLT.

A Justiça do Trabalho quando provocada procede a partir de três ritos processuais específicos. Vale salientar que esses procedimentos envolvem os agentes ligados direta ou indiretamente para condução dos ritos processuais – autor, réu, servidor, auxiliar da Justiça e a figura do Juiz. Tudo isso até a fase final no intuito de ser julgado mediante à prolação da sentença. A Justiça, ao ter ritos processuais, visa chegar do início ao desfecho (Cf. Crenonini, 2021). Os ritos processuais são os seguintes: *Rito Sumário* – Pode ser chamado, também, de rito de alçada. O rito sumário se encontra recepcionado no artigo 2º §§ 3º e 4º da Lei n. 5.584/70, sendo aplicado à causa com valores até 2 (dois) salários-mínimos vigente na data do ajuizamento. Esse rito tem por objetivo acelerar o processo; *Rito Sumaríssimo* – pode ser encontrado no artigo 852-A a 852-I da CLT, sendo aplicado à causa cujo valor supere 2 (dois) e não ultrapasse 40 (quarenta) salários-mínimos, vigente na data do ajuizamento e o *Rito Ordinário* – Artigo 840 da CLT, utilizado quando o valor da causa estiver acima de 40 (quarenta) salários-mínimos vigentes a data do ajuizamento. Esse procedimento é mais complexo.

6 Os direitos do empregado, segundo a instância competente

As leis são importantes, porém, se o trabalhador não souber provocar de maneira competente a instância específica para resolver algo que seja prejudicial à sua relação laboral, podem continuar os abusos! A relação de empregado-empregador dirige-se à Justiça do Trabalho, a CF\1988 no artigo 7º, sobre o direito dos trabalhadores, que diz:

² “Temos por dignidade da pessoa humana a qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais” (Santana, 2010, s./p.).

Art. 7º São direitos dos trabalhadores urbanos e rurais, além de outros que visem à melhoria de sua condição social:

I - relação de emprego protegida contra despedida arbitrária ou sem justa causa, nos termos de lei complementar, que preverá indenização compensatória, dentre outros direitos;

II - seguro-desemprego, em caso de desemprego involuntário;

III - fundo de garantia do tempo de serviço;

IV - salário mínimo, fixado em lei, nacionalmente unificado, capaz de atender a suas necessidades vitais básicas e às de sua família com moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social, com reajustes periódicos que lhe preservem o poder aquisitivo, sendo vedada sua vinculação para qualquer fim; [...].

A depender da situação da lide trabalhista existem ritos específicos para atender a contento e corresponder ao que for postulado, segundo o que for determinado pela Justiça do Trabalho.

7 O serviço voluntário nas organizações religiosas

Respaldado pela lei n. 9.608, de 18 de fevereiro de 1998, que versa sobre o serviço voluntário com a não existência de natureza remuneratória que se fundamenta perante o Estado e as demais pessoas o sentido normativo do serviço voluntário, exercido pelas Organizações Religiosas. Pois são pessoas jurídicas de direito privado:

Art. 1º Considera-se serviço voluntário, para os fins desta Lei, a atividade não remunerada prestada por pessoa física a entidade pública de qualquer natureza ou a instituição privada de fins não lucrativos que tenha objetivos cívicos, culturais, educacionais, científicos, recreativos ou de assistência à pessoa.

Adentra aqui, também, a configuração das organizações religiosas, pois segundo a sua especificidade, realizam valorosos préstimos à coletividade. E não só isso, pois tem na sua essência o dado da fé e a ligação com o Transcendente. Faz parte do perfil de organizações religiosas o não auferir lucro por seu trabalho prestado, seja para evangelização ou de assistência à pessoa humana com suas diversas necessidades e vulnerabilidades espirituais, humanas e sociais. Por ser de cunho confessional, carrega consigo valores que repercutem positivamente na vida social.

O Código Civil vigente, em seu artigo 44, inciso IV, utiliza a terminologia *organizações religiosas* e em seu § 1^a menciona a liberdade de sua criação e funcionamento para que possam exercer suas atividades peculiares.

Art. 44. São pessoas jurídicas de direito privado:[...]
IV - as organizações religiosas; (Incluído pela Lei nº 10.825, de 22.12.2003)
[...]
§ 1º São livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento (Incluído pela Lei nº 10.825, de 22.12.2003).

Em suma, “juridicamente, podem ser consideradas organizações religiosas todas as entidades de direito privado, formadas pela união de indivíduos com o propósito de culto a determinada forças sobrenaturais, por meio de doutrinas e ritos próprios” (Gagliano; Pamplona Filho, 2020, p. 134).

8 A configuração jurídica das organizações religiosas

As organizações religiosas gozam de livre iniciativa em sua dinâmica interna, mas isso não quer dizer que estejam acima das leis civis. As normas asseguram lisura, transparência, tratamento justo e de certo modo fazem com que todas as Instituições tenham credibilidade perante o Estado e a Sociedade. O CNPJ emitido assegura o caráter de “empresa” para efeito do Estado sem que em nada desabone ou desvirtue a finalidade espiritual e caritativa das organizações religiosas.

Os Ministros nomeados para estarem à frente de organizações religiosas não recebem salário no sentido estrito da terminologia. O Padre ou Pastor exercem sua missão à luz de balizas teológicas. Por outro lado, há os funcionários que ajudam na administração das organizações religiosas para que se cumpra sua finalidade.

9 O Estado é laico, porém, há liberdade religiosa

O Estado brasileiro, sendo laico, não anula a diversidade de manifestações religiosas em seu complexo território nacional. O Estado laico não quer dizer sem religião. Ele abrange todas as religiões no sentido de que não há uma religião ou prática religiosa privilegiada em detrimento das outras. O ser humano tem inclinação

para a espiritualidade, sendo a religião o meio de comunicação com Deus na caminhada com a comunidade de fé a qual alguém se encontra inserido em pertença e cumprimento dos preceitos acreditados em meio à determinada prática religiosa.

O Brasil é formado por etnias enriquecem cultural e religiosamente as pessoas, segundo a sua matriz confessional. A Carta Magna de 1988 assim expressa:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...]

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias [...].

A existência normativa de liberdade religiosa presente na Constituição Federal de 1988 mostra que o Estado reconhece e respeita as formas de culto religioso. Será punido quem se manifestar de maneira ofensiva, desrespeitosa ou denegrir manifestações religiosas. O verbo respeitar é fundamental.

10 O Código Civil brasileiro e a liberdade das organizações religiosas

A sociedade brasileira vive em um Estado Democrático de Direito, a partir do qual todas as pessoas e instituições têm direitos e deveres a serem cumpridos. Esses princípios devem ser respeitados, independentemente de condição financeira, cultural, cor ou posição no estrato social. Para isso, existem normas e penalidades que servem para que a sociedade consiga, na gama de sua diversidade, acolher pessoas e entidades em sua particularidade e diversidade no exercício e finalidade para o bem da coletividade.

As normas são imperativas, fazendo jus à vontade do legislador que compôs o rol dos artigos, incisos, parágrafos e dispositivos legais para possibilitar: ordem, direito, respeito e resguardar o contraditório, ou seja, todo mundo tem direito à ampla defesa!

O Código Civil Brasileiro contém o conjunto de normas aplicadas na realidade factual da sociedade. O aforisma: “todos são iguais perante a Lei” é realidade que se

materializa a partir das pessoas ou entidades que buscam a Justiça para resolver postulações à aplicação do Direito. Todos têm o direito de buscar as instâncias competentes da Justiça, segundo a natureza do processo a ser efetivado no tocante a cumprir os requisitos estabelecidos pela Lei para satisfazer possível postulação impetrada na Justiça pelo polo requerente, ou seja, o que deu início ao processo.

Art. 44. São pessoas jurídicas de direito privado:

I - as associações;

II - as sociedades;

III - as fundações.

IV - as organizações religiosas; (Incluído pela Lei nº 10.825, de 22.12.2003).

V - os partidos políticos (Incluído pela Lei nº 10.825, de 22.12.2003).

VI - (Revogado pela Lei nº 14.382, de 2022)

§ 1º São livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento (Incluído pela Lei nº 10.825, de 22.12.2003).

§ 2º As disposições concernentes às associações aplicam-se subsidiariamente às sociedades que são objeto do Livro II da Parte Especial deste Código (Incluído pela Lei nº 10.825, de 22.12.2003).

§ 3º Os partidos políticos serão organizados e funcionarão conforme o disposto em lei específica. (Incluído pela Lei nº 10.825, de 22.12.2003) (Brasil, Código Civil, 2014, art. 44).

Com o respaldo do Código Civil Brasileiro, mais precisamente no artigo 44, inciso IV, são contempladas no texto legal as organizações religiosas que gozam do beneplácito de direito privado. São instituições de personalidade jurídica própria, que em sua formação podem ser uma ou várias pessoas físicas, sendo os bens voltados para a destinação em comum. Pode-se dizer que é um grupo de pessoas que trabalham, ou vivem em prol do mesmo objetivo. Cada organização religiosa tem, naturalmente, suas normas internas, tais como: Regimento Interno, Estatuto e outros. Porém, o Código Civil Brasileiro é a norma magna, ou geral, a partir da qual emanam direitos e deveres no alcance da sua ação, segundo a referida natureza específica de determinada organização religiosa.

Naturalmente, o que compete às organizações religiosas diz respeito ao que chamamos de aspectos valorativos e altruístas: acerca da evangelização, práticas de caridade, ações sociais contínuas e outros. Esse aspecto legal é fundamental para se entender o dispositivo quanto às organizações religiosas e suas atividades para promoção da pessoa humana, a partir do aspecto da crença religiosa que faz com as pessoas façam adesão a determinado estilo de vida. “§ 1º São livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações

religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento”. Em outras palavras, o legislador está afirmando o direito das organizações religiosas exercerem, segundo sua dinâmica interna, o que for necessário para fazer valer sua finalidade.

[...] o objetivo foi dar eficácia ao preceito Constitucional, sem, contudo, estabelecer critérios rígidos e limites às atividades. O próprio regramento da Imunidade Tributária independe do tipo ou natureza jurídica escolhida por aqueles que professam sua fé ou realizam seus cultos e se organizam através das Pessoas Jurídicas (Filantropia.org., 2019, s./p.).

Não trazer rigidez nas palavras do Código Civil é um modo respeitoso de deixar cada organização religiosa seguir seu modo de fé ou especificidade para desempenhar em que consiste sua dimensão valorativa, inserida na sociedade.

11 O trabalho voluntário nas organizações religiosas

Segundo os ditames da Consolidação das Leis do Trabalho, em seu artigo 4º, para configurar trabalho nas empresas ou em qualquer atividade realizada é necessário existir determinados parâmetros, como tempo de trabalho exercido pelo funcionário. “Considera-se como de serviço efetivo o período em que o empregado esteja à disposição do empregador, aguardando ou executando ordens, salvo disposição especial, expressamente consignada” (Brasil, CLT, 2023, p. 713). Esses elementos configuradores do trabalho exercido pelo empregado são diversos do trabalho voluntário de pessoas em organizações religiosas. Porém, o que é combinado não se torna caro, ou seja, há situações em que o trabalho de fato é remunerado, pois a depender da estrutura da organização religiosa, ela precisa de funcionários com carteira assinada. Isso depende de cada caso e de sua finalidade laboral no determinado ambiente.

O trabalho voluntário nas organizações religiosas tem a ver com motivações subjetivas e confessionais: ao dispor de vocação para realizar determinadas atividades, a pessoa se apresenta ao líder religioso e assina o termo de voluntariado. Esse documento protege a organização religiosa de possíveis aborrecimentos ou ações na Justiça do Trabalho.

12 O que configura trabalho voluntário?

A pessoa, por fazer trabalho voluntário, não fica sem receber nada no sentido estrito do termo. Porém, exercer atividades para lucro não tem a ver com a lógica do trabalho voluntário. Nele, há elementos subjetivos de convicção e de fé:

Fato é que o voluntariado é um conjunto daqueles que se dedicam a uma atividade por vontade própria a fim de ajudar pessoas e comunidades. Ou seja, são inúmeras as formas de prestar um trabalho voluntário. Mas você sabia que o trabalho voluntário não é somente algo que beneficia as pessoas, locais e animais que precisam, mas também, os próprios voluntários? (Pravaler, 2022, s./p.).

O trabalho voluntário pode ser realizado em vários setores – Hospital, Creche, ONG, Organização Religiosa –, ou seja, onde precise do dom ofertado pela pessoa.

13 Aspectos do trabalho voluntário, segundo o acordo entre Brasil e a Santa Sé

É bom aprofundar o exame acerca desse Acordo entre o Brasil e a Santa Sé, segundo o qual se garante a personalidade Jurídica da Igreja Católica, com pleno exercício legal, em território brasileiro. Embora tenha sido realizado entre o Brasil e a Santa Sé, enseja o direito e a iniciativa de outras igrejas e religiões fazerem o mesmo no exercício de documentação para se cancelar direitos e deveres acordados com o Estado.

Esse documento em forma de Acordo está em harmonia com a Constituição Federal do Brasil. Regulamenta o que se vivencia pela Igreja Católica no exercício de seu múnus evangelizador, porém, com o componente jurídico, segundo a existência de sua natureza própria de entidade religiosa, com o respaldo de bases jurídicas sólidas e acordadas entre os entes implicados no Acordo.

O referido Acordo está delineado em 20 artigos. O artigo 16 tem mais incidência nessa pesquisa, pois trata sobre a configuração da atividade religiosa, bem como a vertente beneficente da Igreja Católica e de suas Instituições. Trata-se de um assunto atual que precisa ser entendido sob pena de causar incongruência e narrativas que ensejem discussões desconexas da realidade no que tange à sua natureza jurídica.

Art. 16. Dado o caráter peculiar religioso e beneficente da Igreja Católica e de suas instituições:

I - O vínculo entre os ministros ordenados ou fiéis consagrados mediante votos e as Dioceses ou Institutos Religiosos e equiparados é de caráter religioso e portanto, observado o disposto na legislação trabalhista brasileira, não gera, por si mesmo, vínculo empregatício, a não ser que seja provado o desvirtuamento da instituição eclesiástica.

II - As tarefas de índole apostólica, pastoral, litúrgica, catequética, assistencial, de promoção humana e semelhantes poderão ser realizadas a título voluntário, observado o disposto na legislação trabalhista brasileira (Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil, 2010, art. 16).

Para uma melhor compreensão e pela riqueza didática do texto jurídico, ao se ler o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativa ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, é preciso observar um pouco mais o que expressou o artigo 16 do texto normativo. É fundamental essa observação em função do trabalho da pesquisa aqui dissertado.

O inciso I fala da natureza do trabalho voluntário dos membros ligados à Igreja pelos votos emitidos ou mesmo através de ligação por efeito de vertente religiosa, beneficente e outros. É importante essa ressalva que expressa: “não gera, por si mesmo, vínculo empregatício, a não ser que seja provado o desvirtuamento da instituição eclesiástica”. Em suma, quer dizer que não existe vínculo empregatício entre padres, bispos, diocese, religiosos e suas instituições religiosas, cujo trabalho se configura pela especificidade de cunho religioso. Em sentido interno a Igreja compromete-se com a manutenção do clero, sendo que o padre não pode ser considerado um funcionário da paróquia. Trata-se de algo bem específico, que envolve primeiramente elementos de fé e teológicos. O termo vocação é característico! Vejamos um exemplo prático: digamos que um sacerdote abandone o exercício de seu ministério na Igreja. Ele não tem direito de cobrar, sob o ponto de vista pecuniário, o tempo que serviu à Igreja. Quanto à seguridade social, o padre paga na qualidade de autônomo.

No inciso II, observa-se uma abordagem sobre o princípio do voluntariado. O trabalho voluntário enobrece a dimensão evangelizadora e caritativa da Igreja em sua missão. Uma das motivações do trabalho voluntário é a abertura para um serviço que não visa ganhar dividendos ou favorecimento de bens. Na Igreja, há várias ocupações em que se pode vislumbrar o trabalho voluntário, por exemplo, o leitor que proclama a Palavra de Deus na celebração, os catequistas que ministram

catequese às pessoas em Igrejas ou Comunidades. Isso se entende por trabalho voluntário, que pode ser realizado em agradecimento a Deus pelos benefícios recebidos ou pela maneira serviçal da pessoa que se sente motivada a servir livremente.

As organizações religiosas gozam de livre iniciativa garantida pelo Código Civil, artigo 44; inciso IV. Porém, essas organizações têm a obrigação de cumprir os requisitos estabelecidos pelo Estado, segundo as especificidades de sua finalidade.

Não se trata aqui de nenhum privilégio³ ou de burlar normas Constitucionais para favorecimento de outrem! É de fato, o reconhecimento formal, valorativo e jurídico do Estado Brasileiro no tocante às dimensões religiosas e caritativas presentes *in radice* nas organizações religiosas. Aqui não se coteja macular atribuições do Estado laico. A laicidade do Estado não comporta perseguição, nem postergação de direitos oriundos das organizações religiosas em personificar, de modo pragmático, seu perfil laborioso de origem transcendente em suscitar oportunidades de promoção da dignidade da pessoa humana, tendo presente as vertentes religiosas e caritativas.

14 Elementos teológicos do serviço e a relevância do Código de Direito Canônico

A Igreja Católica Apostólica Romana tem *expertise* pela experiência de milênios de fundação. Pode-se tê-la por analogia de organização religiosa que se perpetuou na história. Ela trabalha, dentre outros elementos, a fé e os valores, como anúncio do Evangelho, aquisição e conservação de suas estruturas, formação acadêmica e pastoral de seus membros, presença profética em meio às dores e as alegrias das pessoas e outros.

É de sua alçada visibilizar pragmaticamente na dimensão terrestre os valores transcendentais à luz das vertentes proféticas e escatológicas. Vejamos o que se encontra expresso no Evangelho de São Mateus (25,35-40):

³ “Dom Mamberti citou os elementos principais deste Acordo: o reconhecimento da personalidade jurídica das instituições previstas pelo Direito Canônico, o ensino da religião nas escolas, a deliberação das sentenças eclesiais em matéria matrimonial, a inserção de espaços para a edificação religiosa e o reconhecimento dos títulos acadêmicos eclesiais” (Canção Nova, 2008, s./p.).

Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me. Então os justos lhe responderão: “Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver?” Ao que lhes responderá o rei: “Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes”.

Para o cumprimento das palavras de Jesus Cristo, há que ter suporte para sua efetivação. Pode-se vislumbrar a necessidade de estruturas físicas e humanas para realizar o que foi determinado pelo Mestre aos seus seguidores! Em outras palavras, cumprir o itinerário evangelizador às nações. “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!”

Em meio às demandas tanto de dentro da Igreja quanto de fora, convencionou-se a necessidade de fazer um Código Canônico para normatizar o povo cristão católico em todo o mundo no que toca a fé, a disciplina e a administração dos bens da Igreja.

Por ser instituição séria e consolidada na história é sua tarefa o cultivo da fé e dos valores. Eis a necessidade da efetivação de normas para que quando surgirem contendas, tenham normas universais tanto de amparo quanto coercitivas e pedagógicas aos seus membros, para o bem e a salvação das almas. O cânon 1752 toca na finalidade última da Igreja em sua missão: “[...] tendo diante dos olhos a salvação das almas que, na Igreja, deve ser sempre a lei suprema” (Código de Direito Canônico, 1983, cân. 1752).

15 O Código de Direito Canônico, o Acordo Brasil-Santa Sé, a CLT e a Lei 9.608/1998

De maneira didática, pode-se compreender três modalidades próprias acerca do trabalho desenvolvido nas organizações religiosas, a saber: trabalho religioso, trabalho enquanto vínculo empregatício e o trabalho voluntário.

Quanto ao primeiro – na Igreja Católica Apostólica Romana é realizado por Padres⁴, Frades, Freiras e pessoas consagradas ligadas ao Bispo da Diocese (Padre) ou a um Superior Maior nos limites determinados da Província a depender do carisma da Ordem Religiosa (Frade ou Freira). Também há leigos submetidos a comunidades específicas. Os Padres atuam na Diocese e os Religiosos (Frades e Freiras) em função dos votos emitidos livres e publicamente – pobreza, castidade e obediência – estão sujeitos às normas do Código de Direito Canônico. Essa classe de pessoas ou eclesiásticos vive para evangelizar com a vida através da opção feita de entregar seu ser total à causa da evangelização, em nome de Nosso Senhor. Movidos por chamado Divino ou de consciência, dedicam-se à missão de caráter sobrenatural.

Trabalho enquanto vínculo empregatício – exercido por determinados leigos e leigas, ou seja, pessoas que exercem atividades laborais diversas, por exemplo: Sacristão, Motorista, Equipe de Limpeza, Secretário e outros. Nesse quesito, aplicam-se as normas da CLT por se configurar vínculo empregatício. “Art. 3º - Considera-se empregado toda pessoa física que prestar serviços de natureza não eventual a empregador, sob a dependência deste e mediante salário”. Aqui se caracterizam os requisitos da relação entre empregador-empregado e, com isso, aparecem os requisitos de subordinação, habitualidade, onerosidade, pessoalidade. Mesmo não sendo de atribuição específica do Código de Direito Canônico, assim o cânon se expressa em relação aos leigos quanto à justa remuneração:

Cân. 231 - § 1. Os leigos, dedicados de forma permanente ou temporária ao serviço especial da Igreja, têm obrigação de adquirir a formação requerida para o conveniente desempenho do seu múnus, e de o desempenhar consciente, cuidadosa e diligentemente.

§ 2. Sem prejuízo da prescrição do cân. 230, § 1, têm direito à honesta remuneração acomodada à sua condição, graças à qual possam prover decentemente às necessidades próprias e da família, observadas as prescrições da lei civil; da mesma forma têm o direito a que se proveja convenientemente à sua previdência, segurança social e assistência sanitária (Código de Direito Canônico, 1983, cân. 231).

⁴ “O sacerdote ministerial, pelo poder sagrado de que goza, forma e rege o povo sacerdotal, realiza o sacrifício eucarístico na pessoa de Cristo e O oferece a Deus em nome de todo o povo” (Compêndio Vaticano II, 2000, p. 50).

Percebe-se que o Código de Direito Canônico, por ser um conjunto de leis eclesiais, toca também em situações sensíveis para a subsistência e dignidade dos leigos e leigas através do ofício realizado nas instituições religiosas.

O trabalho de voluntariado – é formado por indivíduos que, na gratuidade e por vocação, vontade e liberdade, prestam serviço em benefício da comunidade e em nome da fé professada no Transcendente. As organizações religiosas precisam de pessoas para que se cumpra sua missão evangelizadora e caritativa na sociedade. É aqui onde se percebe a relevância da lei do voluntariado, enquanto requisito legal chancelado pelo Estado. A lei que versa sobre o voluntariado no Brasil é a Lei n. 9.608, de 18 de fevereiro de 1998. Ela normatiza as balizas para concretização de atividades de voluntariado. É possível encontrar nesse dispositivo legal: o que é o voluntariado, as condições para sua efetivação, os direitos e os deveres dos voluntários e, conseqüentemente, das organizações que recebem os voluntários.

Assim se expressa a referida lei:

Art. 1º Considera-se serviço voluntário, para os fins desta Lei, a atividade não remunerada prestada por pessoa física a entidade pública de qualquer natureza ou a instituição privada de fins não lucrativos que tenha objetivos cívicos, culturais, educacionais, científicos, recreativos ou de assistência à pessoa. (Redação dada pela Lei nº 13.297, de 2016).

Parágrafo único. O serviço voluntário não gera vínculo empregatício, nem obrigação de natureza trabalhista previdenciária ou afim.

Art. 2º O serviço voluntário será exercido mediante a celebração de termo de adesão entre a entidade, pública ou privada, e o prestador do serviço voluntário, dele devendo constar o objeto e as condições de seu exercício.

Art. 3º O prestador do serviço voluntário poderá ser ressarcido pelas despesas que comprovadamente realizar no desempenho das atividades voluntárias.

Parágrafo único. As despesas a serem ressarcidas deverão estar expressamente autorizadas pela entidade a que for prestado o serviço voluntário (Brasil, Lei n. 9.608/98, arts. 1-3).

Mesmo que as organizações religiosas tenham livre iniciativa em sua abertura e procedimentos, precisam contar com a colaboração de pessoas voluntárias para concretizar dispositivos que ajudem as Instituições segundo os requisitos legais que fazem cumprir os elementos especificados. Sabe-se que as organizações religiosas têm em seu bojo atividades valorativas e espirituais para concretização de sua natureza: evangelização, atividades caritativas, inclusão social, revigoração da fé e outros.

Tudo isso é perpassado pelas normas mínimas emanadas do Estado, que tem atribuição de suscitar iniciativas em prol do melhoramento dos cidadãos para o bem viver em comunidade e, conseqüentemente, em seu desenvolvimento. Os regimentos internos dessas instituições são feitos em assembleia pelos seus membros com a devida aprovação dos mesmos e registro em Cartório especializado para resguardar a legalidade dos procedimentos, segundo suas especificidades enquanto Instituições beneficentes.

O voluntariado nas organizações religiosas, portanto, é revestido de várias motivações, ou maneiras, para sua efetivação. Lembrando que isso depende da natureza e das atividades feitas pela referida organização religiosa.

Pode-se elencar algumas maneiras de como se realiza o voluntariado: *Trabalho em equipe* – os voluntários fazem trabalhos em equipe na organização religiosa para promoção de atividades colaborativas na comunidade. A maneira e como, especificamente, vai ser realizado depende do perfil da Instituição; *Capacitação e formação* – são ofertados cursos para as pessoas em formato de *workshops* para oportunizar dignidade para o melhor viver. Os voluntários são treinados para atender às necessidades da comunidade, segundo demandas existentes; *Eventos e celebrações* – quando acontecem festas religiosas e eventos que visem ajudar a organização religiosa. Na decoração, cuidam da venda de produtos, acolhimento, limpeza do ambiente, articulação para fazer os eventos. *Ações de assistência social* – realização de ajuda à comunidade, segundo a vulnerabilidade ou necessidade das pessoas. Pode acontecer pela distribuição de alimentos, serviços de saúde, doação de roupas, aulas de reforço dentre outros.

O voluntariado nas organizações religiosas não é algo novo, já que faz parte do perfil de pessoas que buscam desenvolver atividades em prol dos outros, na gratuidade. Sendo assim, a Instituição que fornece determinada oportunidade precisa ter sua finalidade e logística definidas para que os voluntários se sintam vocacionados e desempenhem a contento as atividades dentro dessa realidade do voluntariado. Tudo isso ajuda a promoção da solidariedade, as práticas altruístas e o amparo de pessoas.

Caso alguém tenha curiosidade e queira fazer trabalho voluntário em organizações religiosas, basta entrar em contato com a Instituição próxima a sua casa. Cada voluntário, segundo sua empatia e vontade, coloca-se à disposição e

conversa com quem está à frente da repartição religiosa para saber sobre atividades e cronogramas: Igreja Católica, Igreja Evangélica, Entidades Beneficentes, Organizações Laicais de amparo social.

Na Igreja Católica, o Acordo Brasil-Santa Sé, artigo 16, incisos I e II fala, literalmente:

Dado o caráter peculiar religioso e beneficente da Igreja Católica e de suas instituições:

I - O vínculo entre os ministros ordenados ou fiéis consagrados mediante votos e as Dioceses ou Institutos Religiosos e equiparados é de caráter religioso e portanto, observado o disposto na legislação trabalhista brasileira, não gera, por si mesmo, vínculo empregatício, a não ser que seja provado o desvirtuamento da instituição eclesiástica.

II - As tarefas de índole apostólica, pastoral, litúrgica, catequética, assistencial, de promoção humana e semelhantes poderão ser realizadas a título voluntário, observado o disposto na legislação trabalhista brasileira (Acordo Brasil-Santa Sé, 2010, art. 16, incisos I-II).

Existem ainda algumas pessoas contempladas na Igreja Católica, sendo ligadas formalmente a ela pelo ministério ordenado: religiosos de votos professados, leigos engajados ou consagrados não gera vínculo empregatício. Porém, se houver desvirtuamento do serviço religioso pela Igreja, adentra-se no vínculo empregatício. Isso se dá em situação bem específica e comprovada a partir da qual ficam comprometidas as características espirituais e passa a ter finalidade empresarial, econômica e lucrativa. Essas situações maculam as finalidades da organização religiosa de cunho beneficente.

16 O vínculo empregatício nas organizações religiosas

Distinção importante ocorre entre os Padres e Pastores que não gozam de vínculo formal propriamente dito, no tocante à dimensão empregatícia com a organização religiosa. O motivo do serviço é de especificidade vocacional e teológica. Com isso, não se quer dizer que não recebem seus dividendos. Há um valor estipulado por mês⁵, mas não necessariamente como empregado da Instituição a qual servem! Outra situação bem diferente ocorre com as pessoas que fazem

⁵ No meio Católico o Sacerdote recebe a cônica da Igreja. Tem por finalidade a manutenção do eclesiástico. Esse *pró-labore* não gera vínculo empregatício.

trabalhos necessários para o andamento da Instituição, ou seja, em questões específicas de serviços e administrativas.

Destaca-se que é comum as Igrejas, especialmente as maiores instituições, contratarem empregados regidos pela CLT (com a Carteira Profissional registrada), especialmente para funções de secretaria, limpeza, segurança e até para funções de técnicos de som e de mídias. Portanto, as Igrejas que contratam empregados devem observar as exigências do eSocial (Newsletter Igrejas, 2021, s./p.).

As organizações religiosas fazem parte do Terceiro Setor. Isso não as proíbe de terem em seus quadros colaboradores registrados. Essa realidade é bastante recorrente, sobretudo, quando se fala de repartições grandes e de outras tantas localizadas nas metrópoles do país! A depender da especificidade, as organizações religiosas são tratadas de fato enquanto empresas com direitos e deveres próprios. Não é à toa que existe o CNPJ, ou seja, há documentos e regimento interno para seu exercício.

17 Alguns julgados sobre postulação de vínculo empregatício na Justiça do Trabalho

Eis aqui um julgado interessante que discorre sobre a temática dessa pesquisa. A referida postulação versa sobre um pastor evangélico que pleiteou na Justiça do Trabalho o direito de ter vínculo empregatício⁶ na igreja evangélica a qual servia. Ele alegava que existia hierarquia rígida e era obrigado a bater metas na sua igreja, além da dedicação ao ofício de cuidar de seu rebanho.

Nem foram poucas as vezes que a Justiça do Trabalho mineira recebeu demandas dessa natureza em suas instâncias, antes da promulgação da Lei 14.647/2023. No processo, o magistrado julgou improcedente o pedido do pastor que buscava o reconhecimento do vínculo empregatício com a igreja evangélica. O

⁶ “No cargo de Pastor ou outro líder que receba vencimentos da igreja, este não poderá ser caracterizado como salário. No âmbito evangélico a remuneração tem diversas nomenclaturas ‘tipos’: remuneração pastoral, sustento pastoral, sustento ministerial, rendimento eclesiástico, provento pastoral, a prebenda religiosa, subsídio, [...] cômguas, cômgrua pastoral, auxílio pastoral, provento ministerial, honorário pastoral e múnus eclesiástico” (Santos, 2014, s./p.).

juiz⁷ entendeu que o trabalho desempenhado pelo pastor não configura relação de emprego.

Na última segunda-feira, 7 de agosto, foi publicada a Lei 14.647/2023, que altera o artigo 442 da CLT para prever a inexistência de vínculo empregatício entre entidades religiosas e seus membros. De acordo com a nova lei, a inexistência do vínculo aplica-se mesmo se os membros dedicarem-se parcial ou integralmente a atividades da administração da entidade ou instituição, ou se estiverem em formação ou treinamento. A nova lei determina que o vínculo empregatício poderá ser constatado somente se houver desvirtuamento da finalidade religiosa e voluntária (Tribunal Regional do Trabalho de Minas Gerais (TRT-MG, 2023, s./p.).

Vale a pena salientar ainda que, “além disso, as remunerações eventualmente recebidas não têm natureza salarial. Os pastores, por exemplo, recebem a prebenda, que funciona mais como uma ajuda de custo” (Higídio, 2023, s./p.).

Quando se fala de Direito, os dois polos têm iguais oportunidades de provar seus argumentos. É o direito ao contraditório. A Justiça não tem lado, apenas julga o que se apresenta à sua apreciação e exige toda uma situação processual para que o Estado cumpra sua função de Império a concretizar a Justiça, segundo o processo de origem na instância correta e segundo a liturgia processual vigente.

Aqui se encontra um episódio jurídico ou processo que adentra na seara de organizações beneficentes. A 17ª Turma do Tribunal Regional do Trabalho da 2ª Região (TRT/SP)⁸ reconheceu vínculo empregatício de pastor com igreja evangélica. A decisão do colegiado manteve o que fora sentenciado pelo 1º grau, pois entendeu

⁷ “Segundo o juiz, não cabe a ele, como magistrado, imiscuir-se na atividade religiosa da instituição ré, mas apenas analisar as características da atividade desempenhada pelo autor. E, no caso, ficou provado que era ligada a um estrito ministério religioso. De acordo com a decisão, as práticas e metas de arrecadação da igreja ré, se corretas ou erradas, se normais para uma instituição religiosa ou não, não influenciam no enquadramento da situação do reclamante. ‘Tais questões devem ficar relegadas ao plano Divino, não cabendo a este magistrado realizar qualquer tipo de juízo de valor ou chegar a qualquer conclusão a respeito, ficando tal a cargo do Sagrado, conforme Evangelho de Mateus, capítulo 5, versículos 21 a 23 [...]. Nesse contexto, citando também jurisprudência do TRT de Minas, o magistrado rejeitou os pedidos do pastor. Houve recurso, mas a sentença foi mantida pelos julgadores da Quinta Turma do TRT mineiro [...]. De fato, o serviço prestado pelo religioso a sua comunidade é voluntário e consiste na assistência espiritual a seus membros, em testemunho de fé e desprendimento. Também não se obrigam as partes desta relação, porquanto aos deveres da religião adere-se espontaneamente, sem qualquer imposição. Ausentes, portanto, os requisitos previstos nos artigos 2º e 3º da CLT, não há falar em relação de emprego’, constou da ementa do acórdão. O processo já foi arquivado definitivamente” (Justiça do Trabalho de Minas Gerais, 2023, s./p.).

⁸ Processo número 1000158-45.2020.5.02.0264. Observar o que diz a Lei 14.647 de 2023, no “§ 3º O disposto no § 2º não se aplica em caso de desvirtuamento da finalidade religiosa e voluntária” (Justiça do Trabalho de Minas Gerais, 2024, s./p.).

existir os requisitos da relação de emprego. No entender dos Magistrados, houve desvio de finalidade por parte da igreja evangélica, pois dava mais importância à arrecadação de recursos do que às ações voltadas à comunidade dos fiéis.

Gilberto Garcia concorda que a igreja deve dar o merecido reconhecimento aos pastores. “Entendemos que o pastor deva ser reconhecido, sendo este um ‘compromisso’ moral e espiritual da igreja, inclusive através da concessão do ‘rendimento eclesiástico’, ‘prebenda ministerial’, ‘sustendo pastoral’, porque ele tem de ser mantido condignamente, para que possa pregar e viver da pregação da Palavra, juntamente com sua família, tendo o cuidado da igreja. Devemos tratar o ministro religioso concedendo-o no mínimo o que a lei obriga que se conceda ao empregado comum. A igreja não tem obrigação legal de fazê-lo, mas o faz com base na ‘Lei do Amor’, em sua voluntariedade, em sua liberalidade, reconhecendo a importância do trabalho que aquele homem faz para o povo de Deus, evidentemente em bases proporcionais à sua membresia”, orienta o advogado (O Direito nosso de cada dia, 2012, s./p.).

Busca-se aprofundar a concretização de julgados para melhor o leitor observar na prática o entendimento das leis, da exegese e da jurisprudência. No intuito de ajudar o entendimento e o aprofundamento sobre em que consistem as características das organizações religiosas, o respaldo de fé e caritativo devem ser desenvolvidos em benefício da comunidade.

18 As organizações religiosas e suas especificidades *ad intra*

As organizações religiosas com finalidade evangelizadora, caritativa e outras, possuem elementos internos que compõem sua natureza e visibilizam a consistência de sua presença na sociedade enquanto Instituições necessárias para a edificação e a dignidade da pessoa humana. Cada entidade religiosa assume sua presença profética numa missão divina a cuidar da porção do povo de Deus, segundo sua realidade desafiadora.

Habita indelevelmente no cerne das organizações religiosas esses princípios de sentido altruísta e de benemérito, “é absolutamente certo que ninguém reconhece sua própria beleza ou percebe o sentido do seu próprio valor até que se veja refletido no espelho de amor e cuidado de outro ser humano” (Powell, 1989, p. 55). Essas intuições embalam a presença credível das entidades religiosas que são bálsamos a aliviar, acompanhar e reabilitar oportunidades de promoção da pessoa

humana rumo à autonomia e dignidade na busca da felicidade, também, no plano terreno.

Sabe-se que as organizações religiosas, além do sentido transformador por meio de sua atuação (missão) na sociedade, têm estatutos que regem a vida institucional interna para melhor organizar a assistência às pessoas necessitadas. Isso não as nivela com outros organismos sociais em que, por exemplo, exista finalidade lucrativa. O diferencial é o serviço em forma de vocação que se exerce por inspiração divina para amenizar as mazelas oriundas das desigualdades ou da falta de perspectivas de dignidade. O pano de fundo é a realidade da fé. É para, de alguma forma, concretizar a vontade divina através dos membros que fazem parte da organização religiosa.

O Estado, ao reconhecer o aspecto do legado e da ótica transcendental, favorece o suporte jurídico, por assim dizer, de liberdade, e tutela suas ações quando pautadas em natureza própria segundo diretrizes que adentram nas exigências legais para gozarem de credibilidade e suscitarem assistência aos que precisam. O Estado não consegue amparar sozinho os cidadãos que devem ser cobertos pelo “manto” da proteção estatal!

19 A dimensão eclesial e a função pacificadora da fé e da caridade

A realidade religiosa provoca a consciência no intuito de que a existência não termina na materialidade da vida efêmera terrestre. O dado da fé faz o homem interagir com o Transcendente que o fez para amar. A Sagrada Escritura dá pistas do que espera o homem quando ele fizer a passagem para a eternidade. Não valerão discursos, nem explicações majestosas. Será o filme de cada vida, ou seja, o bem que foi feito enquanto confiança depositada na criatura através do Criador:

É como um homem que partia para o estrangeiro; antes chamou seus servos e lhes confiou seus bens. A um deu cinco milhões, a outro dois, a outro um; a cada um segundo sua capacidade. E partiu. Imediatamente o que havia recebido cinco milhões negociou com eles e ganhou outros cinco. Da mesma forma aquele que havia recebido dois milhões, ganhou outros dois. Aquele que havia recebido um milhão foi, fez um buraco no chão, e escondeu o dinheiro do patrão. Passado muito tempo, o patrão dos servos apresentou-se para pedir-lhes contas (Mt 25, 14-19).

Quando se vive a fé consegue-se realizar o “impossível”, ou seja, o que não se pode meramente através das próprias forças e habilidades. Não se trata, porém, de uma fé alienada, nem infantilizante. É com o diálogo que se estabelece com a razão em meio às adversidades da vida que se assume relevância o elemento teológico enquanto ponto de partida no chamado à maturidade da fé enquanto vertente para recepção frutuosa:

A teologia está organizada, enquanto ciência da fé, à luz dum duplo princípio metodológico: *auditus fidei* e *intellectus fidei*. Com o primeiro, recolhe os conteúdos da Revelação tal como se foram explicitando progressivamente na Sagrada Tradição, na Sagrada Escritura e no Magistério vivo da Igreja. Pelo segundo, a teologia quer responder às exigências próprias do pensamento, através da reflexão especulativa (*Fides et Ratio*, 1998, n. 65).

Colocam-se essas constatações à luz da teologia para se observar a profundidade da fé que não se confunde com sentimentalismos. Tal realidade de fé é algo profundo e, por vezes, complexo de se discorrer. Ao mesmo tempo abrange testemunho de práticas em harmonia com os ditames do ser Transcendente que orienta a vida dos adeptos daquela prática religiosa.

Dito isso, não fica difícil de entender que os adeptos de uma Religião ou de práticas religiosas é vocacionado por natureza a ser um benfeitor, altruísta e abnegado no intuito de contribuir no plano terrestre (passageiro) com algo de bom no intuito de manifestar o reflexo da bondade de Deus por meio do legado das boas obras. Pode acontecer pessoalmente, seja ligada a uma pastoral, crença religiosa, grupo de ajuda e outros. Fazer caridade não é atitude somente de quem professa determinada crença. É algo inato, ou seja, se nasce com essa “semente” que foi plantada nos corações e que se aproxima da bondade do Criador! É edificador que se continue a bondade de Deus nas jornadas onde se vive e se trabalha. Concretizar a beleza que remonta ao coração de Deus que é o Sumo Bem.

20 A recepção das pessoas em atividades voluntárias nas organizações religiosas

As organizações religiosas exercem um papel importante na vida social. Essa dimensão religiosa envolve ritos, doutrinas, valores e referências para o ser humano.

Tais realidades conseguem ajudar a pessoa a dar sentido à sua vida e, conseqüentemente, a torná-la útil. Vale a pena meditar sobre a lapidar expressão atribuída a São João da Cruz: “No entardecer da vida seremos julgados pelo amor”. Isso deve provocar o cristão todos os dias, quando se observa, pessoalmente ou de maneira coletiva, o bem que se pode fazer e não se faz. A caridade não conhece cor, sexo, posição social ou atitude seletiva.

São muitas as pessoas que se lançam em trabalhos realizados por organizações religiosas para corresponderem ao mandato missionário de Nosso Senhor, “ide por todo o mundo, proclamando a boa notícia a toda humanidade” (Mc 16, 15). Lembrando que esse anúncio não é somente no sentido de ensinar, de congregar as pessoas em determinados espaços geográficos. É algo mais profundo e de implicações existenciais. É a vivência dos Apóstolos com Jesus Cristo a trazer para o hoje o sentido de comunhão e missão que as primitivas comunidades cristãs vivenciaram e são causa de admiração, inspiração e seguimento.

A ação de Deus se manifesta através do verbo *encontrar*. “A todos nos toca recomeçar a partir de Cristo, reconhecendo que ‘não se começa a ser cristão por uma decisão ética ou uma grande ideia, mas pelo encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva” (DAp, 2007, p. 13).

21 As organizações religiosas no trato com os empregados segundo a CLT

As entidades religiosas são equiparadas a empresas para o Estado, com CNPJ e outras características, muito embora tendo presentes várias especificidades respaldadas pela Constituição Federal de 1988. Por exemplo, a imunidade⁹ tributária é uma das grandes conquistas que tem relevante impacto positivo para o

⁹ “A imunidade tributária é uma garantia concedida pela Constituição Federal de 1988 que estabelece limitações ao poder de tributar da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios. Essa proteção se dirige a diferentes atividades e situações, incluindo-se por exemplo, os partidos políticos, as entidades sindicais, as instituições de educação e assistência social sem fins lucrativos, assim como os ‘templos de qualquer culto’ (Art. 150, inciso VI, alínea b). Na imunidade não há fato gerador. Isso significa que as entidades religiosas não pagam impostos porque não há nem mesmo o nascimento de uma obrigação jurídica, de modo que se assegura a não-interferência do Estado em suas atividades. Trata-se na verdade, de uma condição natural do Estado laico, pois sem a imunidade tributária sobre os templos haveria exercício de poder econômico do Estado sobre a religião e conseqüentemente, estaria a imiscuir-se em esfera que não lhe diz respeito. É diferente da isenção tributária, na qual o fato gerador ocorre, e o Estado concede a benesse de isentar o contribuinte do pagamento” (Fundação Escola Nacional de Administração Pública, 2021, p. 4).

desenvolvimento evangelizador e caritativo das organizações religiosas. O artigo 150, inciso VI, alínea b, expressa ser proibido que União, Estados, Distrito Federal e Municípios efetuem impostos sobre os templos de qualquer culto. Essa imunidade recepcionada pela Constituição de 1988 abrange a propriedade, a renda e os serviços relacionados à finalidade essencial das entidades religiosas.

Sabemos que determinadas atividades realizadas pelas entidades religiosas carecem de muitos voluntários e de fato existe um número significativo à disposição para melhor servir ao povo, porém, há trabalhos setorializados e cruciais para que as Instituições funcionem a contento. A Paróquia precisa de colaboradores para funcionar – motorista, cozinheira, auxiliar de serviços gerais (Casa Paroquial); sacristão, faxineiros, secretário, pedreiro, encanador, equipe de ornamentação e outros (Templo). Via de regra, essas pessoas são efetivadas mediante a carteira assinada para resguardar a formalidade laboral, bem como assegurar os direitos oriundos daquela atividade ao ser preenchidos os requisitos de hierarquia, assiduidade, horários de entradas e saídas e receber ordem específicas para realizar determinados serviços. Aqui a aplicação da CLT resguarda os direitos dos colaboradores e a garantia dos serviços efetivados no intuito de conduzir a boa prestação da finalidade evangelizadora e laboral, oriundas da relação formal estabelecida entre empregado e empregador. Isso em nada macula o legado dos que trabalham de maneira voluntária a partir de eventos ou de atividades realizadas pelas entidades religiosas, a saber, segundo seus critérios mediante a organização *ad intra* para concretização vocacional e teológica em favor do bem e da cura das pessoas que frequentam templos e instituições religiosas.

O desvirtuamento dessas premissas pode incorrer em desvio de finalidade ou ser objeto de investigação por parte das autoridades competentes. Quando há algum desvio da natureza de sua ação pode ser feita uma investigação em nível interno – para não gerar escândalo e nem se cometer abusos – bem como investigação externa, a começar com uma denúncia ao Ministério Público para fazer as oitivas e coletas de provas.

22 O legado das parcerias e o Estado na promoção da pessoa humana

Na estrutura social existem vários organismos, cada qual com a finalidade de promover, a seu modo, uma sociedade ordeira e senhora de seus direitos e deveres. A equidade é um pressuposto importante nas relações entre as instituições e pessoas visando a tratar os iguais com sua igualdade e os desiguais a partir de sua desigualdade. Aqui exerce papel magnífico o Estado a exercer o seu poder de império. Sem gerar privilégios, nem troca distorcida de benefícios, mas sim ao estabelecer critérios e equilíbrio aos vários entes que compõe a sociedade. Vale a pena salientar que:

Estado é a entidade política e administrativa de um território que está relacionada com todo o aparato técnico-normativo e o conjunto de instituições políticas, jurídicas e administrativas presentes em determinada localidade. Além do território, onde o Estado realiza o exercício de sua soberania, também fazem parte da sua composição a população e o governo, por meio do qual o Estado desempenha parte de suas funções.

As organizações religiosas têm muito a colaborar em prol de um Estado mais humanizador, forte e de assistência não só espiritual, mas também social aos cidadãos sem exclusão. É importante a parceria com o Estado, jamais permitindo a invasão de competência.

Considerações Finais

Quanto ao trabalho nas organizações religiosas, pode-se destacar: I) O trabalho religioso propriamente – na vertente evangélica, a pessoa do Pastor. Na Igreja Católica, as figuras do Padre, Frade e Freira. A Igreja Católica é norteadada pelo Código de Direito Canônico, o Acordo entre o Brasil e a Santa Sé, referente ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil em 13 de novembro de 2008. Este diz respeito ao vínculo pela ordenação sacerdotal (Padre) ou votos emitidos de pobreza, castidade e obediência (Frade e Freira). Nele aparecem de maneira didática os elementos transcendental, vocacional e de fé; II) O trabalho realizado por pessoas que fazem serviços necessários para o bom andamento das organizações religiosas – secretário, serviços gerais, sacristão, motorista, marceneiro, eletricitista e outros, em que são aplicadas às leis da CLT (Consolidação das Leis do Trabalho). Tais

pessoas recebem salário e firmam vínculo empregatício de modo incontroverso; III) O trabalho voluntário, ou seja, sem finalidade empregatícia, que a Lei n. 9.608 de 1998 ampara. O Estado dá liberdade de criação e de estruturação (artigo 44, inciso IV do Código Civil), desde que se cumpram os dispositivos legais.

Referências

ALVES, Gilberto Siqueira. Missão: acolher e apiedar-se das misérias alheias. **Revista Teófilo**, Teresina, v. 7, n. 1, p. 66-84, 2024.

BAZZI, Djeyme. **Elementos que caracterizam o vínculo de emprego**. 8 de março de 2022. Disponível em: <https://pt.linkedin.com/pulse/elementos-que-caracterizam-o-v%C3%ADnculo-de-emprego-djeymes-bazzi#:~:text=Os%20elementos%20%2D%20aqui%20compreendidos%20como,%2C%20onerosidade%2C%20subordina%C3%A7%C3%A3o%20e%20alteridade>. Acesso em: 3 abr. 2024.

BRASIL. **Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé Relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil**. 11 de fevereiro de 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm. Acesso em: 23 jun. 2024.

BRASIL. **Código Civil**. 10 de janeiro de 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406compilada.htm. Acesso em: 7 jun. 2024.

BRASIL. **Consolidação das Leis do Trabalho (CLT)**. 35. ed. São Paulo: Saraiva, 2023.

BRASIL. **Constituição Federal**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 3 abr. 2024.

BRASIL. Presidência da República. Casa civil. Subchefia para assuntos jurídicos. **Lei sobre o serviço voluntário e dá outras providências**. 18 de fevereiro de 1998. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9608.htm. Acesso em: 7 abr. 2024.

CANÇÃO NOVA. **Discursos na assinatura do acordo entre Santa Sé e Brasil**. 13 de novembro 2008. Disponível em: <https://noticias.cancaonova.com/mundo/discursos-na-assinatura-do-acordo-entre-santa-se-e-brasil/>. Acesso em: 23 jun. 2024.

CISNEIROS, Gustavo. **Direito do Trabalho Sintetizado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária; São Paulo: Método, 2018.

COMPÊNDIO VATICANO II. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

CRENONINI, Fernanda Hangybell. **Ritos Trabalhistas**: quais são e suas diferenças. Disponível em: <https://www.aurum.com.br/blog/ritos-trabalhistas/>. Acesso em: 29 jun. 2024.

DOCUMENTO DE APARECIDA. São Paulo: Paulinas, 2007.

FILANTROPIA.ORG. **A Organização Religiosa, sua tipificação jurídica e suas atividades**. 2019. Disponível em: <https://www.filantropia.org/informacao/a-organiza%C3%A7%C3%A3o-religiosa-sua-tipifica%C3%A7%C3%A3o-jur%C3%ADica-e-suas-atividades>. Acesso em: 7 jun. 2024.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. São Paulo: Paulinas, 2020.

FUNDAÇÃO ESCOLA NACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA (ENAP). **Formalização de organizações religiosas no Brasil**: A imunidade tributária das organizações religiosas. Disponível em: https://repositorio.enap.gov.br/bitstream/1/6938/1/Formaliza%C3%A7%C3%A3o%20de%20organiza%C3%A7%C3%B5es%20religiosas%20no%20Brasil%20_M%C3%B3dulo%205.pdf. Acesso: em 23 jun. 2024.

GAGLIANO, Pablo Stolze; PAMPLONA FILHO, Rodolfo. **Manual de Direito Civil**. 4. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2020.

GORTÁZAR, Naiara Galarraga. Caso de Madalena, escrava desde os oito anos, expõe legado vivo da escravidão no Brasil. Exemplo extremo do pacto social racista que perdura no país no século XXI, Madalena Gordiano foi empregada doméstica de uma família abastada durante quatro décadas sem remuneração ou férias. **El País**, 14 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-01-14/madalena-escrava-desde-os-oito-anos-expoe-caso-extremo-de-racismo-no-brasil-do-seculo-xxi.html>. Acesso em: 3 abr. 2024.

GUITARRARA, Paloma. **Estado**. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/estado.htm>. Acesso em: 28 out. 2024.

HIGÍDIO, José. **O Senhor é o meu patrão**: Lula sanciona lei que afasta vínculo de emprego entre pastor e igreja. 8 de agosto de 2023. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2023-ago-08/lei-afasta-vinculo-emprego-entre-pastor-igreja/>. Acesso em: 12 jun. 2024.

JUSTIÇA DO TRABALHO (TRT). 2ª Região (SP). **Acórdão Reconhece Vínculo Empregatício de Pastor com Igreja Evangélica**. 25 de abril de 2024. Disponível em: <https://ww2.trt2.jus.br/noticias/noticias/noticia/acordao-reconhece-vinculo-empregaticio-de-pastor-com-igreja-evangelica>. Acesso em: 10 out. 2024.

JUSTIÇA DO TRABALHO (TRT). 3ª Região (MG). **Justiça do Trabalho nega vínculo de emprego de pastor com igreja evangélica**. 10 de agosto de 2023. Disponível em: <https://portal.trt3.jus.br/internet/conheca-o-trt/comunicacao/noticias->

juridicas/justica-do-trabalho-nega-vinculo-de-emprego-de-pastor-com-igreja-evangelica. Acesso em: 12 jun. 2024.

LEITE, Carlos Henrique Bezerra. **Curso de Direito do Trabalho**. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

MARQUES, Francisco Junior de Oliveira; GOMES, Ana Virginia Moreira. Como se importar com os outros? O voluntariado brasileiro na Igreja Católica: Entre a ação solidária e os conflitos. **Revista chilena de derecho del trabajo y de la seguridad social**, Santiago, v. 11, n. 22, p. 97-113, 2020.

NEWSLETTER IGREJAS. **Igrejas que contratam empregados devem estar atentas**: multas do eSocial começam a ser aplicadas em janeiro de 2023. 10 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://www.mmcontabilidade.com.br/flash/igrejas-dez-2022-2.1.html>. Acesso em: 7 jun. 2024.

O DIREITO NOSSO DE CADA DIA. **TST reconhece vínculo empregatício entre Pastor e Igreja**. 2012. Disponível em: <https://www.direitonosso.com.br/tst-reconhece-vinculo-empregaticio-entre-pastor-e-igreja/>. Acesso em: 10 nov. 2024.

POWELL, John. **O segredo do amor eterno**. 3. ed. Belo Horizonte: Editora Crescer, 1989.

PRAVALER. **O que é e como funciona o trabalho voluntário?** 16 de novembro de 2022. Disponível em: <https://www.pravaler.com.br/blog/profissoes/trabalho-voluntario/#:~:text=Ao%20falar%20sobre%20o%20trabalho,Boa%20leitura>. Acesso em: 2 nov. 2024.

SAAD, Eduardo Gabriel. **Consolidação das leis do Trabalho**: comentada. 48. ed. São Paulo: Ltr, 2015.

SANTANA, Raquel Santos. **A dignidade da pessoa humana como princípio absoluto**: trata do valor absoluto da dignidade da pessoa humana na qualidade de princípio fundamental e sua possibilidade de relativização. 17 de junho de 2010. Disponível em: <https://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/5787/A-dignidade-da-pessoa-humana-como-principio-absoluto>. Acesso em: 25 set. 2023.

SANTOS, Enoque Ribeiro dos Santos; HAJEL FILHO, Ricardo Antônio Bittar. **Curso de Direito Processual do Trabalho**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2020.

SANTOS, Ricardo Queiroz. **Remuneração eclesiástica na linha do tempo**. Disponível em: <https://meuartigo.brasilescola.uol.com.br/religiao/remuneracao-eclesiastica-na-linha-do-tempo.htm>. Acesso em: 13 jun. 2024.

SOUZA, Thiago. **História do trabalho**: definição, significado e tipos de trabalho. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/historia-do-trabalho/>. Acesso em: 30 out. 2024.

VATICANO. **Carta Encíclica *Fides et Ratio***. 14 de setembro de 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 28 out. 2024.

VATICANO. **Código de Direito Canônico**. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf. Acesso em: 13 jun. 2024.

Recebido: 20/12/2024

Aprovado: 14/10/2025

Resenha

Novos caminhos para a antropologia psicológica

New paths for psychological anthropology

LESTER, Rebecca J. (Ed.). *Innovations in psychological anthropology*. New York: Routledge, 2024. 140 p. ISBN 978-1-032-31855-4.

Fábio Luiz Nunes¹

RESUMO

Innovations in psychological anthropology (Routledge, 2024), obra editada por Rebecca J. Lester, é apresentada como uma autocrítica da antropologia psicológica. A coletânea de ensaios busca revisitar os fundamentos da disciplina, expondo como conceitos e práticas deram sustentação a projetos coloniais e excludentes. Os capítulos abordam temas contemporâneos e urgentes, como a decolonização de métodos cognitivos, a inclusão de mentes neurodivergentes, a justiça transformadora, a recusa como ato político e a racialização da experiência terapêutica. A introdução, de autoria da própria Lester, situa o campo em um momento de inflexão, clamando por uma revisão de seu legado, especialmente o “pacto epistemológico” inaugurado por Franz Boas. Esta resenha conclui que a obra é tematicamente coesa e responde a críticas antigas sobre a fragmentação da área, embora sua principal limitação seja o foco geográfico quase exclusivo nos Estados Unidos da América, o que desafia a aplicabilidade imediata de suas propostas em outros contextos.

Palavras-chave: Antropologia psicológica. Antropologia cognitiva. Decolonização.

ABSTRACT

Innovations in psychological anthropology (Routledge, 2024), a work edited by Rebecca J. Lester, is presented as a self-critique of psychological anthropology. The

¹ Mestre e doutorando em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Especialista em Didática, Práticas de Ensino e Tecnologias Educacionais pela UFVJM, e em Retórica e Análise do Discurso em Publicidade e Propaganda pela Universidade de Araraquara. Psicólogo pela Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais. Profissional técnico-administrativo no CEFET-MG. E-mail: fabio.nunes.fln@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3054450943770058>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0784-1921>.

collection of essays seeks to revisit the discipline's foundations, exposing how its concepts and practices have supported colonial and exclusionary projects. The chapters address contemporary and urgent topics, such as the decolonization of cognitive methods, the inclusion of neurodivergent minds, transformative justice, refusal as a political act, and the racialization of the therapeutic experience. The introduction, authored by Lester herself, situates the field at a turning point, calling for a revision of its legacy, especially the "epistemological pact" inaugurated by Franz Boas. This review concludes that the work is thematically cohesive and responds to long-standing criticisms about the field's fragmentation, although its main limitation is the almost exclusive geographical focus on the United States of America, which challenges the immediate applicability of its proposals in other contexts.

Keywords: Psychological anthropology. Cognitive anthropology. Decolonization.

A inter-relação entre cultura e mente tem sido um tema central da antropologia psicológica, sugerindo que as práticas culturais exercem uma influência significativa nos processos psicológicos individuais, enquanto as experiências pessoais também contribuem para a dinâmica cultural. M. Mead é uma das pesquisadoras clássicas que sustentam essa visão. Em *Coming of age in Samoa* (1928), Mead já demonstrava como as expectativas culturais desempenham um papel fundamental no desenvolvimento individual. Da mesma forma, R. Benedict, em *Patterns of culture* (1934), apontava que diferentes configurações culturais levam a tipos de personalidade distintos, provando o impacto profundo da cultura na psique humana.

Editada por Rebecca J. Lester e lançada pela Routledge em 2024, *Innovations in psychological anthropology* representa uma nova contribuição ao campo, consistindo em uma coletânea de ensaios produzidos por diversos especialistas. Os textos abordam questões contemporâneas, como a supremacia branca na produção de conhecimento, novas perspectivas sobre a mente considerada "deficiente", a relevância da recusa etnográfica e a racialização de métodos terapêuticos, buscando desestabilizar quadros conceituais anacrônicos e propor novas abordagens éticas para o avanço da disciplina. R. Lester é uma antropóloga estadunidense, atualmente professora de antropologia sociocultural na Washington University em St. Louis (Missouri), onde também exerce a função de vice-reitora assistente para assuntos docentes e de diversidade. *Philosophiæ doctor* pela University of California em San Diego, Lester conta com extensa pesquisa em áreas como distúrbios alimentares, gênero, religião e saúde mental. Dentre suas obras notáveis, destacam-se *Jesus in*

our wombs: embodying modernity in a Mexican convent (2005) e *Famished: eating disorders and failed care in America* (2019), esta última agraciada com os prêmios Victor Turner e Ellen Basker, em 2020.

A introdução, assinada pela própria R. Lester, situa o campo da antropologia psicológica em um momento de inflexão: quase seis décadas após sua consolidação como disciplina, torna-se imperioso revisitar suas origens para desvelar como conceitos e práticas fundantes deram sustentação a projetos coloniais e excludentes, ao mesmo tempo em que explicam o seu gradual relegamento no interior da antropologia mais ampla. Lester salienta o legado de Franz Boas (1910) como matriz inaugural dos debates sobre a relação entre mente e cultura, um “pacto epistemológico” que atravessou gerações de estudos, mas que, sem revisão crítica, permaneceu alheio às contradições internas que hoje emergem com força, sobretudo no que tange às hierarquias raciais e de poder.

No primeiro capítulo, intitulado *Recovering innovations: Louis Eugene King and the study of race in the United States*, Kevin K. Birth recupera o trabalho de Louis E. King, um dos primeiros doutores em antropologia formados por Boas, cujas contribuições sobre raça e cultura foram silenciadas pela conjuntura do pós-crise de 1929 e pelas políticas institucionalmente segregacionistas. Birth compara a abordagem de King, que atribui centralidade às interseções entre identidade racial e processos sociocognitivos individuais, à chamada escola de cultura e personalidade, acusada de reduzir a cultura a traços monolíticos e desconsiderar a historicidade dos processos de opressão. A esse respeito, LeVine (1999) menciona a falta de coerência interna e de articulação dessa tradição com a psicologia acadêmica, o que revela que as propostas de King antecipavam muitas das lacunas identificadas por LeVine para um programa de pesquisa integrado e relevante para políticas sociais.

No capítulo subsequente, *Re-cognizing anthropological methods: toward a decolonizing cognitive anthropology*, Lawrence T. Monocello, Nicole L. Henderson e Liqin Xia apresentam a antropologia cognitiva “radicalmente êmica”, em que técnicas oriundas das ciências cognitivas são redefinidas para valorizar explicitamente os saberes locais e minimizar vieses extrativistas. A partir de um estudo comparativo entre comunidades hmong nos Estados Unidos da América (EUA) e na China, os autores demonstram que medições de representações mentais podem ser conduzidas sem cristalizar categorias culturais e sem prescrever significados, a exemplo do que

Wassmann e Bender (2015) já apontavam como desafio metodológico central: evitar pressupostos de universalidade não testados e reconhecer a imbricação entre mente, corpo e contexto social. Essa proposição faz eco de uma reivindicação por engajamento epistemológico com perspectivas anticoloniais, *queer* e feministas negras, com o objetivo de subverter hierarquias na produção de conhecimento psicoantropológico.

O terceiro capítulo, intitulado *Beyond “psychotics” and the “feeble-minded”: psychological anthropology and the disabled mind*, de autoria de John Marlovits e Matthew Wolf-Meyer, investiga as interseções entre antropologia psicológica e as experiências de mentes atípicas. Os autores propõem uma reavaliação das concepções normativas de cognição e subjetividade, através da qual desafiam a marginalização histórica de indivíduos neurodivergentes na pesquisa antropológica. Argumentam que a disciplina frequentemente privilegiou sujeitos “normais”, negligenciando a diversidade psíquica como parte integrante da variação humana. Sua posição encontra ressonância em LeVine (1999), para quem é necessário que a antropologia psicológica integre dados etnográficos comparativos com o objetivo de compreender a experiência subjetiva em contextos culturais distintos, indicando que a inclusão de mentes não normativas pode favorecer a análise da psique humana.

O quarto capítulo, *On love and abolition: building a speculative practice of transformative justice in psychological anthropology*, escrito por Abby Mack, Stephanie Keeney Parks e Wendell A. Parks III, põe sob exame a possibilidade de uma prática antropológica fundamentada no afeto e no abolicionismo penal. Os autores desenvolvem uma visão especulativa de *justiça transformadora*², inspirada por vivências pessoais e pela ética do cuidado, que transcende as estruturas competitivas da academia. Propõe-se que a antropologia psicológica pode desempenhar um papel na desconstrução de sistemas opressivos e na construção de relações sociais mais equitativas. Podem complementar essa discussão as observações de Hruschka, Lende e Worthman (2005), que destacam a relação entre biologia e cultura, pelo que a justiça transformadora deve considerar os processos orgânicos e culturais que

² A justiça transformadora é uma abordagem política e jurídica que visa responder à violência, ao dano e ao abuso de maneira não punitiva, concentrando-se na cura, na responsabilização e na transformação das condições sociais que engendram e perpetuam a violência. No lugar de depender do sistema de justiça criminal, a justiça transformadora busca soluções dentro da comunidade, priorizando as necessidades dos sobreviventes e promovendo a segurança e o bem-estar de todos os envolvidos.

organizam as experiências humanas, fornecendo uma base teórica para integrar dimensões materiais e simbólicas.

No próximo texto, *Listening to refusal: exploring the political in psychological anthropology*, Zehra Mehdi analisa a recusa enquanto forma de expressão política no contexto dos protestos anti-CAA na Índia³. A autora utiliza a experiência de Farida Begum, uma ativista muçulmana, para ilustrar como a recusa revela dinâmicas de poder e resistência frequentemente invisibilizadas. Segundo Mehdi, a antropologia psicológica deve ampliar seu foco para incluir as respostas emocionais e subjetivas às condições políticas, caminhando para além da análise tradicional do “mundo interior”. LeVine (1999) sustenta essa proposta quando sugere que a escuta de vozes marginalizadas, por meio de uma etnografia centrada na pessoa, seria essencial para captar a complexidade da subjetividade em contextos de opressão, o que reforça a necessidade de se considerar a dimensão política como constitutiva da experiência psíquica.

Cada um desses três textos contribui sobremaneira para se pensar a reconfiguração da antropologia psicológica. Se Marlovits Wolf-Meyer destacam a diversidade cognitiva como um elemento relevante para esse campo de conhecimento, o próximo capítulo dá ênfase à possibilidade da transformação social por meio do amor e de uma regulação não punitiva do comportamento antinormativo. Por fim, o quinto capítulo discute a atitude de recusa como um ato político de grande significado psicoantropológico.

Passa-se, então, aos textos finais do livro. No sexto capítulo, *Revisiting and revisioning silence and narrative in psychological anthropology*, Merav Shohet e Annemarie Samuels propõem uma reconceitualização da narrativa e do silêncio no campo antropológico. As autoras afirmam que o silêncio não constitui uma ausência de comunicação, mas um componente ativo e significativo da própria estrutura narrativa. Para desenvolver essa noção, elas introduzem e articulam ferramentas analíticas como os dramas narrativos, a *subjuntividade* e o *sideshadowing*

³ Os protestos anti-CAA na Índia foram uma série de manifestações nacionais que começaram em dezembro de 2019 em resposta à aprovação da Lei de Emenda à Cidadania (CAA, na sigla em inglês) pelo parlamento indiano. A CAA alterou a Lei de Cidadania de 1955 para oferecer um caminho à cidadania indiana a imigrantes não muçulmanos, especificamente hindus, sikhs, budistas, parses e cristãos, originários do Afeganistão, de Bangladesh e do Paquistão que entraram na Índia anteriormente a 31 de dezembro de 2014. A lei foi amplamente criticada por excluir muçulmanos, sendo vista como discriminatória e uma violação do caráter secular da Constituição indiana, que não utiliza a religião como critério para cidadania.

(“sombreamento lateral”). Tais instrumentos permitem observar como os sujeitos lidam com a incerteza, a ambiguidade e as contingências da vida, sobretudo em contextos de sofrimento ou de opressão. A análise das autoras representa uma progressão teórica em relação aos estudos de grande escala sobre o caráter nacional, descritos por Sheehan (2022) como uma fase anterior da disciplina, direcionando o enfoque para a dinâmica das interações e para as micropráticas de construção de sentido.

A investigação de Shohet e Samuels sobre as narrativas fragmentadas ou não lineares como espaços de crítica política e resistência pode ser vista como uma expansão do projeto intelectual de Franz Boas. Em um de seus principais trabalhos, *Psychological problems in anthropology* (1910), Boas já defendia a necessidade de se investigar os processos psicológicos subjacentes aos fenômenos culturais, em detrimento da mera comparação de suas semelhanças superficiais. Aquelas autoras aprofundam essa diretriz, já que aplicam uma análise refinada aos usos estratégicos do silêncio e da narrativa, apontando que interpretações silenciadas ou contra-hegemônicas podem coexistir com os discursos dominantes. Dessa maneira, o trabalho das pesquisadoras atualiza a busca de Boas pelos mecanismos da experiência humana, aplicando-a às complexas relações de poder e à subjetividade política contemporânea.

Por sua vez, o sétimo e último capítulo, *Dangerous intimacies: resentment, risk and PTSD recovery in “post-racial” America*, de autoria da editora R. Lester, apresenta um estudo de caso clínico centrado em Robert, um homem negro estadunidense que desenvolve estresse pós-traumático após uma falsa acusação de assédio. Nesse âmbito, a antropóloga investiga as interpenetrações entre afeto, emoção e produção de significado, demonstrando que a posição racial do sujeito em um ambiente terapêutico com um profissional de saúde branco dá novos contornos à experiência emocional do sofrimento. Lester analisa o sentimento de Robert por meio de três conceitos interligados: o *ressentimento ordinário* (dirigido aos colegas de trabalho), o *re-sentimento* (o medo de expressar sentimentos e reviver o trauma na terapia, que também pode ser lido como receio de revitimização) e o *ressentimento nietzschiano* (a indignação persistente do sujeito oprimido historicamente). Deve-se mencionar que essa metodologia constitui um importante exemplo da etnografia centrada na pessoa, que autores, a exemplo de Sheehan (2022), identificam como uma das vertentes da antropologia psicológica e médica contemporânea.

A análise de Lester produz também um diálogo crítico com a chamada *teoria do afeto*, que, segundo ela, tenderia a negligenciar o sujeito situado e sua história. A experiência de Robert atesta que a mesma ativação fisiológica, a emoção, adquire significados distintos dependendo dos corpos envolvidos e do contexto sociocultural, algo que a teoria do afeto não apreenderia plenamente. Esse argumento dialoga com o legado dos primeiros cientistas antropólogos, incluindo Boas (1910), que combatia visões raciais hierárquicas à medida que postulava uma dotação mental fundamentalmente similar entre os grupos humanos. Lester certamente avança nessa discussão ao mostrar que, independentemente dessa base comum, a vivência das emoções e sua interpretação social são profundamente refratadas pelo prisma das categorias raciais e das estruturas de poder.

Innovations in psychological anthropology constitui um breve, mas necessário movimento de autocrítica disciplinar. Essa iniciativa é, com efeito, uma resposta direta e robusta às debilidades da antropologia psicológica denunciadas por LeVine (1999) há mais de duas décadas, como a carência de uma missão comum, a desconexão com a antropologia cultural hegemônica e a insuficiente análise comparativa. Quando reexamina seus próprios fundamentos, resgata legados e questiona metodologias consolidadas, Lester e seus colaboradores atuam precisamente contra o “universo segregado de discursos” que LeVine criticava. Os capítulos, em seu conjunto, promovem o diálogo crítico e produtivo que Hruschka, Lende e Worthman (2005) defendem como essencial, não apenas entre subcampos, mas no interior da própria antropologia psicológica, concernente tanto a seu passado quanto a seu futuro.

No entanto, a notável coesão temática da obra é também a origem de sua principal limitação para um público externo ao norte global. O foco primário em etnografias e arranjos sociais radicados quase exclusivamente nos EUA pode, de modo não intencional, limitar o alcance imediato e a aplicabilidade de suas propostas para pesquisadores situados em contextos como o brasileiro e o latino-americano. A própria concepção de uma antropologia biocultural holística, encampada por autores como Hruschka, Lende e Worthman (2005), postula a necessidade de se investigar a variação humana em múltiplos níveis e cenários para se alcançar uma compreensão mais completa dos fenômenos. Desse modo, a concentração geográfica dos estudos apresentados no livro, ainda que potente para a crítica interna na conjuntura acadêmica estadunidense, deixa em aberto a questão de como essas inovações

teóricas se comportam e se traduzem em outros ambientes socioculturais. Essa lacuna, contudo, não deve ser interpretada exatamente como uma falha, senão um convite para que futuras pesquisas estendam e testem a relevância e a plasticidade dessas profícuas reflexões em uma gama mais ampla de contextos.

Referências

BENEDICT, R. **Patterns of culture**. Boston: Houghton Mifflin, 1934.

BOAS, F. Psychological problems in anthropology. **The American Journal of Psychology**, [s. l.], v. 21, n. 3, p. 371-384, 1910.

HRUSCHKA, D. J.; LENDE, D. H.; WORTHMAN, C. M. Biocultural dialogues: biology and culture in psychological anthropology. **Ethos**, [s. l.], v. 33, n. 1, p. 1-19, 2005.

LESTER, R. J. (Ed.). **Innovations in psychological anthropology**. New York: Routledge, 2024.

LEVINE, R. A. An agenda for psychological anthropology. **Ethos**, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 15-24, 1999.

MEAD, M. **Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for western civilization**. New York: William Morrow & Company, 1928.

SHEEHAN, C. Psychological anthropology and medical anthropology: a brief history of ideas and concepts. **Irish Journal of Psychological Medicine**, Cambridge, v. 39, p. 115-120, 2022.

WASSMANN, J.; BENDER, A. Cognitive anthropology. *In: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. V. 4. 2. ed. Amsterdã: Elsevier, 2015. p. 16-22.

Recebido: 07/06/2025
Aprovado: 20/10/2025

Resenha

O mínimo sobre gnosticismo

GORDON, Flávio. *O mínimo sobre gnosticismo*. São Paulo: Editora O Mínimo, 2024.

Thiago Santiago¹

Quais as consequências da influência gnóstica nos movimentos totalitários do século XX? O gnosticismo deve ser compreendido apenas como uma heresia, no sentido da tradição judaico-cristã, ou também pode ser analisado como sendo o principal pilar teórico das *Religiões Políticas*?² Flávio Gordon suscita essas e outras questões que circundam o tema do livro *O mínimo sobre gnosticismo*. O percurso expositivo da obra tem por objetivo explicar o que é o gnosticismo, para além da ideia de heresia – mesmo que, por vezes, o autor se apoie no cristianismo para fundamentar-se – passando por concepções como: neoateísmo, revolução metafísica, religiões políticas e declínio espiritual.

O objetivo conduzido pelo autor é de criticar o gnosticismo, tomando como base os efeitos do último sobre a modernidade. Não obstante, a finalidade não se restringe ao intento de denunciar a *gnose* como heresia, mas de apontá-la como o fio condutor de um declínio espiritual que, por conseguinte, acarreta justificativas ideológicas para a imposição da força, a fim de expurgar o mal no mundo – mesmo que, para isso, seja incorporada, em seu cerne, uma completa desumanização em torno da sua ação. Logo, a manifestação feita pelo autor busca influir o retorno à Deus, enxergando-o como a ponte que liga o humano a sua própria humanidade: pois, assim como pensou Descartes, “eu sou como um meio entre Deus e o nada” (Descartes, 2018, p. 79).

Na breve introdução, Gordon sinaliza preocupação com o ateísmo contemporâneo (neoateísmo), o qual, afirma ser, juntamente com o gnosticismo,

¹ Graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Atualmente mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. E-mail: thiagovsck@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4075570830208126>

² A ideia de Religiões Políticas foi elaborada por Eric Voegelin, partindo da análise do culto ao Deus-sol, dos egípcios, aos movimentos totalitários do século XX (Fascismo, Nazismo e Comunismo).

“movimentos distintos de um mesmo contínuo herético (Gordon, 2024): o neoateísmo seria uma corrente que, diferente do ateísmo “tradicional”, entraria, de maneira mais ativa, no campo religioso de uma sociedade, com o objetivo de maior interferência no campo prático. Um segundo percalço a ser colocado, e superado, é a ideia de que, nas palavras do autor, “o conceito de heresia soa ultrapassado e, do ponto de vista do presente conhecimento científico, inútil” (Gordon, 2024, p. 16): existe aqui a preocupação da religião – e suas concepções – só ser pertinente na realidade se for instrumentalizada, ou melhor, tecnicizada, retirando dela toda a sua carga de influência na história.

No primeiro capítulo, o doutor em antropologia social aborda a característica “evangélica” desse ateísmo citado anteriormente: um evangelismo que se apoia na crença de que estão na ciência e na razão os meios para os quais o ser humano irá de fato progredir, eximindo a humanidade dos conflitos religiosos. Esse sentimento de que está ao alcance do ser humano – a sua razão – a ferramenta para aprimorar a realidade e, com isso, “pacificar” as turbulências que são geradas por choques entre religiões, é uma simbiose entre “positivismo” e “gnosticismo”: o primeiro fornece a idealização de que está na ciência – e na razão – o real percurso para a verdade; o segundo proporciona a máxima do terceiro reino, “uma espécie de juízo final terrestre” (Gordon, 2024, p. 25).

Ao fim do primeiro capítulo, articulando com o segundo, decorre a concepção – usada pelo autor, com base em Albert Camus – de “revolta metafísica”, ou “revolta contra o pai”. Elaborando a conjectura, se há um Deus, e este é apagado ou esquecido, em detrimento de uma revolta, outro Ser Supremo irá se instaurar no mundo: o ser humano, detentor de uma razão, que supostamente o faz alcançar “estados últimos” de realização no mundo, obtém também o conhecimento para “imanentizar a escatologia”³. Portanto, este novo Ser Supremo é o próprio ser humano, pois, é a partir da sua ação no mundo que o reino dos céus irá emergir sobre a defeituosa terra. Contudo, é explícito o perigo desse desdobramento – em que o humano se torna Deus – visto que o próprio humano não é só um vivente fortuito neste mundo defeituoso, mas está incluído nos defeitos do mundo.

³ A “imanetização do eschaton” foi explorada, de forma crítica e veemente, na filosofia Voegeliana: em suma, essa imanetização é a crença de conseguir trazer o “reino dos céus” para a terra.

Ainda em relação a “revolta metafísica”, existe um nome para tal ação no contexto referido: a revolução. Flávio Gordon inicia o segundo capítulo, a fim de contextualizar a revolta contra Deus na prática política e social, usando como recorte histórico a revolução francesa:

No decorrer da Revolução Francesa, de maneira quase caricata, elementos centrais da religião tradicional foram parodiados e convertidos em exóticos cultos seculares. Tendo lugar em catedrais como Notre-Dame e Chartres, esses cultos incluíam o catecismo e o batismo cívicos, a eucaristia com a pátria e um sem-número de penitências ante a “Santa Igualdade” e a “deusa Razão”. Uma nova religião, tendo a razão humana como divindade e os filósofos iluministas como apóstolos, surgia no horizonte como uma aurora de esperança e redenção (Gordon, 2024, p. 37-38).

A preocupação que antes foi citada – sobre a instrumentalização da religião – se faz concreta aqui: uma sociedade que reformula e sistematiza a religião em detrimento da política, a fim de alcançar uma legitimidade divina, é a realização de uma religião de Estado. Porém, essa legitimidade não é propriamente divina, dado que o ser humano é apenas teomórfico, e não *Theos*: logo, o ser, que faz parte e é parte das imperfeições do mundo, ergue-se como benfeitor de uma “realidade perfeita”, criada por ele mesmo, pois “como resumiu Hannah Arendt, a Revolução Francesa pretendeu ‘encontrar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino’” (Gordon, 2024, p. 36).

O trajeto feito até aqui é de suma importância para compreender o perigoso entorno do gnosticismo não apenas como uma heresia, pois as problematizações em torno do tema não se restringem ao âmbito judaico-cristão. As diversas referências trazidas por Gordon são de suma importância para salientar a tentativa dos gnósticos – que na contemporaneidade podem estar transvestidos de políticos, intelectuais, e influenciadores digitais – de impor uma visão totalizante e resumida do mundo, que gira em torno do comportamento fanático para com uma determinada ideologia, que julga ter o conhecimento para resolver todos os problemas de um mundo imperfeito: resultando, dessa forma, em movimentos totalitários.

Com o propósito de dar maior enfoque no que tange a política e a religião, o capítulo quatro se faz extremamente importante para a compreensão da “política como *ersatzreligion*”⁴. Contudo, o terceiro capítulo não é desnecessário para compor

⁴ Religião substituta.

esta resenha, porém, o mesmo se centraliza no escopo da ciência – teoria darwinista, darwinismo social, revolução científica newtoniana – a fim de desenvolver os pontos já suscitados aqui, em relação ao detrimento de concepções religiosas à teorias científicas usadas para invalidar o campo religioso: resumidamente, a natureza, enquanto ciência, toma o lugar da religião já que “muitos não apenas usaram o darwinismo para atacar a compreensão cristã tradicional quanto aos milagres e ao sobrenatural, mas também minaram valores cristãos profundamente arraigados na cultura europeia” (Gordon, 2024, p. 75).

Retornando ao quarto capítulo, correlacionando-o com o quinto, inicia-se aqui o exame sobre a *ersatzreligion* e a concepção das “Religiões Políticas” de Eric Voegelin. A “religião substituta” é situada, na construção do autor, como uma consequência da filosofia política agostiniana na sociedade. Antes de mais nada, é importante ressaltar a influência histórica, religiosa e política da filosofia de Santo Agostinho: até o surgimento da política moderna – com Thomas Hobbes – a filosofia cristã de Agostinho rompeu com a estrutura política e religiosa das antigas civilizações, como por exemplo, a civilização egípcia, que tinha como representante político e religioso, o Faraó Ahkenaton⁵. O rompimento com a concepção de que está no ambiente mundano aquilo que é divino, foi, possivelmente, a principal influência do cristianismo na história da política até o surgimento de novas concepções absolutistas de Estado – transformando, mais uma vez, a religião em instrumento de poder.

Portanto, quando se observa o funcionamento da política, tomando como base a religião, nota-se que “com Agostinho, tem início um processo de dessacralização do Estado que contrasta profundamente com a estrutura política do mundo antigo, repleto de deuses locais, reis e imperadores divinizados” (Gordon, 2024, p. 102). Essa reformulação implica, diretamente, na influência do poder político sobre as civilizações, pois, a partir do instante em que se compreende que “poder político” e “poder divino” não estão, ou melhor, não devem estar correlacionados, há uma deterioração do poder que antes detinha, em suas ações políticas, a legitimidade divina. Dessa forma, há uma reestruturação no próprio conceito de religião, como alega o doutor em antropologia:

⁵ Na obra *As religiões Políticas*, Eric Voegelin reconhece que o culto ao Deus-sol, advindo do Atonismo, deu origem à primeira religião política.

Temos que um único e mesmo Deus rege todo o universo, mas também que cada nação ou comunidade é soberana para guiar a sua existência mundana, suas leis, seus costumes, ou, em suma, sua cultura. Portanto, pode-se dizer que o cristianismo não surgiu apenas como uma nova religião, mas introduziu um novo conceito de religião (Gordon, 2024, p. 105).

Demonstrando ter preocupação com o cristianismo em relação ao enfraquecimento do poder político absolutista, o filósofo inglês Thomas Hobbes confronta a filosofia política de Agostinho: “O que pode ser mais pernicioso a qualquer Estado [*commonwealth*] do que ter seus cidadãos impedidos de obedecerem a seus príncipes por medo de castigos eternos?” (*apud* Gordon, 2024, p. 109). Temos aqui o grande efeito do cristianismo: compreender o espírito para além da temporalidade, ao caminhar para o atemporal. Porém, para além dos argumentos agostinianos, quais as consequências – políticas – de não separar o “poder político” do “poder divino”? A elaboração, derivada da filosofia do bispo de Hipona, de que “o homem habita dois reinos, a cidade terrena e a cidade celeste, devendo, para cada um deles, prestar contas de modo distinto” (Gordon, 2024, p. 104) deve ser compreendida apenas como uma concepção religiosa ou deve ser vista como uma atribuição à realidade que contém danos totalitários?

O cerne dos perigos do gnosticismo mora nas questões feitas acima, pois há um efeito em cadeia que decorre de reformulações dentro de um mesmo ventre – o ventre gnóstico – que vai das religiões políticas aos movimentos totalitários do século XX. Flávio Gordon indica que as ideologias do fascismo, nazismo, comunismo, que foram expoentes na Segunda Guerra Mundial, foram a realização plena entre gnosticismo e religiões políticas: contudo, a crença dos movimentos citados se apoia na convicção da “ imanentização da escatologia ” por meio de uma “ religião política ”. A fé, no sentido cristão, se transforma em uma fé atribuída ao conhecimento: uma fé na razão humana. Foi dessa forma que Mussolini, Hitler e Stalin se transformaram nos faraós das ideologias do século XX.

Se ainda restam dúvidas da pertinência de se refletir sobre o problema do gnosticismo aplicado aos movimentos de massa, modernos e contemporâneos, trago o relevante trecho, do filósofo Eric Hoffer, sobre os perigos de tais movimentos⁶:

Todos os movimentos de massa geram em seus adeptos uma prontidão para morrer e uma propensão para a ação unida; todos eles, independentemente

⁶ Flávio Gordon insere este trecho na obra em questão, como nota de rodapé.

da doutrina que pregam e do programa que projetam, fomentando o fanatismo, o entusiasmo, a esperança fervorosa, o ódio e a intolerância; todos eles são capazes de liberar um fluxo poderoso de atividade em certos departamentos da vida; todos eles exigem fé cega e lealdade absoluta. Todos os movimentos, por mais diferentes que sejam em doutrina e aspiração, atraem seus primeiros adeptos dos mesmos tipos de mentalidade; todos eles apelam aos mesmos tipos de mentalidade (Hoffer, 1951, p. 11).

O livro *O mínimo sobre gnosticismo*, escrito pelo antropólogo Flávio Gordon, estimula a crítica sobre a ideia de que está no humano a solução para resolver todos os problemas, ao mesmo tempo que oferece a reflexão sobre as consequências de se acreditar nessa afirmação. A crítica do autor simpatiza com o cristianismo, usando a perspectiva agostiniana para dar base aos seus apontamentos, entretanto, sua reflexão parecia sobre bibliografias históricas e filosóficas que corroboram com as inseguranças levantadas ao longo do texto. O percurso da obra caminha para o seu final ao reafirmar “a recusa moderna da antropologia filosófica clássica e judaico-cristã” e a tentativa gnóstica de recriar a antropologia, tornando o humano – imperfeito – em um super-humano, perfeito e realizado dentro de uma realidade fictícia. Indo além da heresia, a preocupação aqui ultrapassa as cátedras e deságua na política do totalitarismo.

Referências

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Edipro, 2018.

GORDON, Flávio. **O mínimo sobre gnosticismo**. São Paulo: Editora O Mínimo, 2024.

HOFFER, Eric. **Fanatismo e movimentos de massa**. Rio de Janeiro: Lidador, 1951.



• Cooperatores Veritatis •